





Das Denksystem Fichtes

von

Hans Hielscher.



Verlag von Karl Curtius in Berlin W.



Inhalt.

Seite

Vorrede . . . . V—X

Die Wichtigkeit der Resultate des Fichteschen Denksystems.

Erster Teil.

I. Kritische Fragen.

Allgemeinverständlichkeit, der besondere Einwand Hegels. Mechanismus in der Wissenschaft 10

Fichtes Auffassung von allgemeinverständlich gemachter Philosophie als eines wichtigen Bildungsmittels. Irrtümer der Hegel folgenden Philosophen 20

Erfahrungstatsachen, der besondere Einwand Schellings 45

II. Vorzugsweise **empirische** Grundlagen des Denksystems.

Schätzung Kants durch Fichte vor Aufstellung eines geschlossenen eigenen Systems 52

Stärke und Schwäche der Kantischen Philosophie nach Fichtes Auffassung 58

Fichtes Schätzung des Empirismus 64

III. Zusammenfassung 82

Zweiter Teil.

I. Kritische Fragen.

Zurückweisung falscher Ansichten über Fichtes Selbständigkeit 84

II. Das Denksystem in seinen Beziehungen zu den **übrigen** Grundlagen der Philosophie Fichtes.

Bestätigung bisheriger Ergebnisse, besonders aus Fichtes Frühwerk „die Bestimmung des Gelehrten“ . . . 104

Seite

Fichte und der Determinismus 124

Die Frage der „Wissenschaft“; das Wissen vom Wissen, das Ich, das „Ding an sich“ 169

Einiges über die Grenzen der Aufhebung des Determinismus.

Rücksicht des Einzelnen auf die Gattung. Wirkliche Freiheit. Möglichkeit des Erkennens 180

Weitere Ausführung des Standpunktes von 1794 im Jahre 1800 188

Einzelausführungen 193

III. Schlußbemerkung zum zweiten Teile 240

Dritter Teil.

I. Kritische Fragen.

Berichtigung von Mißverständnissen über Grundsätze der Philosophie Fichtes, namentlich über das Wesen der wissenschaftlichen Vollendung in der „Vernunftkunst“ 241

II. Die Idee als Grundlage des Denksystems.

Die Idee und die Entwicklungsarten ihrer Ausbreitung auf den verschiedenen Gebieten 256

Hindernisse, die sich dieser Ausbreitung der Idee in den Weg stellen. — Ansichten von der Welt 262

Die Idee und der besondere Charakter des Zeitalters . 267

Die Idee und der Staat 273

III. Rückblick auf die idealistische Grundanlage des Fichteschen Denksystems 280

Vierter Teil.

I. Kritische Fragen.

Sitte, Sittlichkeit, Realisierung des Sittengesetzes in der Sinnlichkeit. Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit. Abweisung der dem Denksystem widersprechenden Standpunkte 282

Ergänzungen zu Fichtes besonderer Ausgestaltung des Problems „Religion und Sittlichkeit“ 292

II. Erziehungsfragen.

Einiges über Erziehungsfragen zur Zeit, als Fichte sein Denksystem aufstellte. Wissenschaftliche Grundlagen der Ansichten Fichtes über Erziehung 301

Seite
Vorläufer aus der Geschichte der Philosophie: Herder, Kant . . . 310
Stellungnahme Schleiermachers 313
Die engere systematisch philosophische Umrahmung der Ansichten Fichtes über Erzieher und Erziehung innerhalb seines Denksystems 319
Fichtes Gedanken über die Umsetzung seiner pädagogischen Theorien in die lebendige Tat innerhalb seines Denksystems 331
III. Weiterführung der Ansichten über Erziehung in der Zeit nach Vollendung des Denksystems.
1. Kritisch historische Betrachtung über Fichtes Verhältnis zu Pestalozzi 338
2. Aus Fichtes Hauptwerk über Nationalerziehung . . 345

Fünfter Teil.

Die innere Einheit der religionsphilosophischen Werke Fichtes 352
I. Kritische Fragen.
Fichtes bedingte Anerkennung der Kantischen Religionsphilosophie, veranlaßt durch Kants Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen 360
Kants erkenntnistheoretischer Werdegang als Maßstab für Urteile Fichtes 370
Andeutung der Wege von dem geschichtlichen Ausgangspunkte für die Religionen bis zur Gegenwart. Vom Wesen der wahren Religion 388
Übereinstimmung zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre Fichtes.
Die beste Einleitung in das Studium der Wissenschaftslehre . . 394
II. Religionsphilosophische Grundlagen des Denksystems.
Erste Stellung des religionsphilosophischen Themas bei Fichte 400
Fichtes Selbständigkeit bei der Grundlegung seiner religionsphilosophischen Ansichten 403
Von den allgemeinen philosophischen Grundbegriffen zu den Aufgaben der Religionslehre; ihr Inhalt als eine vereinfachte Darstellung der Hauptergebnisse und als Abschluß seines Denksystems 407

Seite

III. Endergebnisse. Einige Überblicke. Charakter des gesamten Denksystems.

Ausgestaltung des Hauptproblems, Glauben und Wissen in Fichtes Denksystem. Beurteilung der Bearbeitung desselben. Würdigung der ganzen Anlage des Denksystems in solchem Zusammenhange 467

Die Einheit herstellende Grundgedanken in den zum Denksysteme Fichtes gehörenden Werken 484

Vorrede.

Für eine streng wissenschaftlich zu Werke gehende Geschichtsschreibung der Philosophie bedeutet es eine außergewöhnlich schwierige Aufgabe, den auf 1781, also den auf das Erscheinen von Kants Kritik der reinen Vernunft folgenden fünfzig Jahren, auch nur in den Hauptzügen ganz gerecht zu werden. So arbeitet an ihr auch unsere Zeit in dem zu treuer Pflichterfüllung anspornenden Bewußtsein, wieviel selbst heute noch zu tun übrig. Als eine höchst erfreuliche Begleiterscheinung läßt sich feststellen, wie lebhaft alle, denen an einem wahrhaft gesunden Fortschreiten der Philosophie als Wissenschaft liegt, von einem gerechten Überdrusse gegen die Verbreiter irreführender Wiedergaben erfüllt sind. Gegen unredliche Macher, die recht fern dem Geiste dieser Wissenschaft überhaupt, mit Vorliebe unter der durch eine zweitausendjährige Geschichte berühmten, an Ehren reichen Flagge eines echten Idealismus segeln; die solchen Mißbrauch treiben, um leichter niedrig stehende Auffassungen zu verschleiern und sie noch Unerfahrenen anzubieten, anstatt den hohen Gehalt einer wahrhaft gewaltigen Entwickelung mit erschließen zu helfen, in der ein Fichte wie kein anderer Einfluß auf die weitere Ausgestaltung der gesamten an Kant anknüpfenden Weltanschauung gewann. — Auf Grund dieser Feststellungen drängt unsere Zeit, in der Prüfung der von ihm auf entscheidende philosophische Fragen gegebenen Antworten nicht nachzulassen. Hier gilt es, sich klare Urteile namentlich in folgenden Punkten zu bilden: Nimmt Fichte tatsächlich (vgl. S. 32; 296 u. Anm. 20) den ihm so häufig zum Vorwurf gemachten Standpunkt des einseitigen Sub-

jektivismus ein? Steht er, genau betrachtet, etwa gar nicht auf ihm? Schon von vornherein nicht, oder überwindet er ihn nachträglich? Hand in Hand mit den Entscheidungen hierüber, ja ihnen besser voraus gehen Versuche, Aufschluß über eine andere Gruppe von Fragen zu erhalten, nämlich: Sucht Fichte nach einem den Grundsätzen der sich auf das Erfahrungsgebiet (vgl. u. a. S. 71 ff.) stützenden Weltanschauung gerecht werdenden Maßstabe? Oder tut er das nicht, und stände dann also den Aufgaben naturwissenschaftlicher Forschung fremd gegenüber? Endlich, worauf ist die Fichte geradezu zwingende Notwendigkeit zurückzuführen, die grundlegenden Gedanken seines wissenschaftlichen Systems bald nach dem Erscheinen seiner ersten sich mit philosophischer Erkenntnis befassenden Werke gegen eine Auffassung — wie er das wiederholt schildert (vgl. u. a. S. 76 ff.) — rechtfertigen zu müssen, die von unzutreffenden Voraussetzungen aus sehr hartnäckig über seine eigene und z. t. auch noch über Kants Richtung verbreitet wurde? Steht Fichte solchen selbst bis in die Jetztzeit zuweilen noch wiederholten Angriffen gegenüber mit der gesamten Art seiner vielen Versuche, ein philosophisch durchaus brauchbares System anzulegen, nun doch auf einer weit umfassenderen Grundlage? Ist diese auch wiederum weit „empirischer“, als sie solche gegnerische Auffassung wider Kants und wider Fichtes Philosophie von vornherein glaubte annehmen zu müssen? Vgl. u. a. S. 37; 97 Anm. 26.

Dem, der willens, auf diese so wesentlichen Fragen aus der großen Zeit deutscher Philosophie Antwort zu erhalten, enthüllt sich hierbei mehr und mehr, eine wie ausschlaggebende Bedeutung hierfür das im vergangenen Jahrhundert zu wenig beachtete D e n k s y s t e m Fichtes hat.

Auf sie weist hier näher gleich das Eingangskapitel hin.

Dagegen würdigt der Schluß die ganze große Anlage der hauptsächlichen Gedankenreihen bei Fichte. In ihm läßt sich dann auch eher auf die in ihr vorhandenen Schwächen und hier zugleich auch auf ihre Entschuldbarkeit hindeuten.

Aufgabe dieses Buches überhaupt aber ist es, den nicht ohne schweren Schaden für eine Gesamtdarstellung dieser Anschauung zu vernachlässigenden wissenschaftlichen Wert des Denksystems Fichtes nach allen Hauptrichtungen hin zu untersuchen. Hierbei wird es unumgänglich, ihn selbst häufig zu Worte kommen zu lassen, weil immer noch eine absichtliche Vernachlässigung in Betracht zu ziehender Werke Fichtes anzutreffen ist. Das hier vorgeschlagene Verfahren bedeutet aber, ihn an mancher für sein ganzes System entscheidenden Stelle mit Hilfe eines doch ganz einfachen Mittels erst so zu hören, wie er allein gehört werden muß, soll er überhaupt verstanden werden: Das heißt, seine uns Enkeln noch nicht fremd gewordene Ausdrucksart vernehmen und sie nicht zu „modernisieren".

Diese wissenschaftlich vielleicht für ihn weit mehr als für andere unumgängliche Forderung, seine Gedanken in ihrer ursprünglichen Einkleidung so unverfälscht als möglich vor uns wieder erstehen zu lassen, sei gleichzeitig ein Hinweis auf die in den Kreisen Geschichte der Philosophie Treibender — unbeschadet mancher Abhilfen — lebhaft empfundene Notwendigkeit, eine Gesamtausgabe der von ihm auf uns gekommenen wissenschaftlichen Werke aller Art zu veranstalten. Zumal jetzt von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin sämtliche Werke seines Meisters Kant herausgegeben worden sind.

Vorliegende Veröffentlichung zerfällt in fünf Teile. An Hand der jedesmal in ihnen aufgeworfenen und den

ersten Hauptabschnitt bildenden „kritischen Fragen“ wird mit eingewurzelten Irrtümern aufgeräumt. Nur nach solchem Vorgehen war allein wieder Fichtes ursprüngliche Ansicht unbestreitbar festzustellen. Als Nachweis dafür aber, daß es sich hierbei nicht etwa bloß um gelegentliche Äußerungen Fichtes handelt, treten neben die Stellen aus dem Denksysteme zahlreiche andere, die zeigen, seit wann und bis zu welchem Zeitpunkte bestimmte Überzeugungen für ihn noch unverändert bestehen blieben. Anderer Art ist die Aufgabe, bisweilen sonst tüchtigen Arbeiten über Fichte, die nur gelegentlich das Denksystem gestreift oder ihrem Plane nach es weniger eingehend behandelt haben, hierbei Mißgriffe nachzuweisen. Sie bleibe denen vorbehalten, die auch bei künftiger Forschung dennoch wieder neu hinzugekommenen, durch sie veranlaßten bedenklichen Nachwirkungen begegnen sollten. —

Um nur ein Beispiel zu nennen, fortan darf nicht mehr übersehen werden Fichtes ausdrückliche Warnung davor, die Schilderung allen Geschehens in der Welt (nur) mit Hilfe von Begriffen für vollkommen genügend zu halten. Es bleibt nach ihm außerdem jedesmal vielmehr noch etwas übrig, was einzig und allein erlebt, was erfahren werden muß. Da läßt sich denn mehrmals beobachten, wie leicht die in ihren Schilderungen der Anschauungsweise Fichtes daneben gegriffen haben, die sich in sie nicht von Grund aus einzuleben bemüht, erst recht dann die weniger zahlreichen, die ihn in ein nicht aus ihr erwachsenes System, sondern in eins neuzeitlicher Schulbegriffe einzufangen trachteten.

Hier ist die ganze Einteilung nach den Hauptgesichtspunkten der Fichteschen Auffassung selbst gegeben worden.

Sie beginnt mit seinen empirischen Grundlagen.

Sie endigt mit den ihm in diesen Schriften wie auch anderwärts, ja zeitlebens am entscheidendsten gebliebenen religionsphilosophischen Erörterungen.

In der Mitte steht dem gesamten Systeme entsprechend die Idee.

Auf sie leiten ausgehend von der Erfahrungsgrundlage weitere im Denksysteme allerdings nicht so gleichmäßig hervortretende Fragen wie die nach der Stellung Fichtes zum Determinismus, zum Ich, zum Ding an sich und noch viele andere hin.

Neue knüpfen dann wieder an seine Sätze über die Idee als Grundlage des Denksystems an. Es werden die Entwickelungsarten ihrer Ausbreitung sowie die hierbei auftauchenden Hindernisse aufgezeigt. Sie selbst wird außerdem angesichts des eigenartigen Charakters des Zeitalters und dann mit überzeugender Treue in ihrer umfassenden und folgenreichen Bedeutung für den Staat besonders behandelt. Dabei wird ihrer richtig beurteilten Natur nach die gesamte Art ihrer Verwirklichung so entschieden als eine Erziehungsaufgabe betont, daß wenigstens auf diese ihre Stellung zu unserem Denksysteme in einem Abschnitte für sich noch eingegangen werden mußte, daran anschließend dann auch auf ihren weiteren Zusammenhang mit den allerdings ausführlicheren, doch nicht mehr äußerlich von Fichte selbst zu seinem Denksysteme gerechneten „Reden“. Doch fühlt, wer diesen vornehmen, dabei, wo es gilt, scharf durchdringenden Ton allein seines Denksystems in seiner ursprünglichen Reinheit auf sich wirken läßt, auch schon hier gewaltige erzieherische Kraft. Ferner entdeckt er durch ihn mit dieses System als die weit ausholenden Vorbereitungen auf die an das Gewissen des Volkes ge-

richteten Reden an die deutsche Nation. So empfängt er durch die Beschäftigung mit seinen Sätzen nicht allein Anregungen, sich wieder auf sich zu besinnen: Es kommt obendrein gleich einer — dazu den ganzen sich ihm hingebenden Menschen packenden — Einführung in alle wichtigen Fragen der Philosophie.

Das alles mag in mir den Entschluß gefördert haben, diesen Beitrag zu einem gründlicheren Verständnis der Lebens- und Weltanschauung Fichtes zu liefern, zumal ich schon Vorstudien über ihn veröffentlicht, ihn auch zum Gegenstande besonderer Vorlesungen an der Universität gemacht habe. Schon früh ward ich, ebenso wie noch für andere edle Helden und ihre uns vorbildlich werdenden Ziele, auch gerade für diesen als Menschen wie als Verkündiger seiner Wissenschaft gleich hohen Charakter von meinem lieben Vater mit gerechter Achtung erfüllt.

Der Verfasser.

Die Wichtigkeit der Resultate des Fichteschen Denksystems.

Fichte wollte uns die Grundgedanken seiner Weltanschauung in einem großen Werke, der Wissenschaftslehre, darbieten. Zwei Jahrzehnte arbeitete er daran, es inhaltlich wie sprachlich so vollkommen als möglich zu gestalten. Der Tod ereilte 1814 den Unermüdlichen, ehe er vollständig sein Vorhaben durchzuführen imstande war. Neunzehn Jahre zuvor, d. h. gleich inmitten seiner ersten Entwürfe zu dieser Lehre ergriff ihn schon die Ahnung, daß es einmal so kommen könnte. Ja der Gedanke an eine solche Möglichkeit vermochte ihn damals bereits zu erschüttern. Was in ihm vorging, entdeckte er Reinhold in einem Briefe aus Osmannstädt vom 2. Juli 1795 wie folgt: „Die Darstellung der Wissenschaftslehre erfordert, wie ich die Sache erblicke, allein ein ganzes Leben, und es ist die einzige Aussicht, welche fähig ist, mich zu erschüttern, daß ich, besonders nachdem ich eine Carriere angetreten, zu der nichts mich nöthigte, sterben werde, ohne sie geliefert zu haben[1].“ 1797 äußert er sich ihm gegenüber u. a. einmal: „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen ... Wie oft werde ich sie nicht noch bearbeiten[2].“ — Deshalb

---

[1]) Fichte, Leben u. lit. Briefwechsel, her. v. s. Sohne, 2. Aufl. II, S. 216.
[2]) Fichte, am 21. III. 1797; vgl. ebenda S. 235 f.

sieht er sich auch bereits damals, wie oben erwähnt, nach dem Beistande anderer um. Von Anfang an glaubt er kaum — noch dazu in einem Werke — diese große Arbeit bewältigen zu können.

Tatsächlich entstand ja so eine Folge von Wissenschaftslehren, zu einer abschließenden Fassung kam es dagegen nicht.

Nun findet sich aber außer dieser Schriftenreihe eine andere wichtige in Fichtes Werken. Sie entwickelt einheitlich sein System. Sie ist von vornherein als eine in sich geschlossene Gruppe von Vorlesungen von ihm geplant worden und kam dann auch wirklich zu dem beabsichtigten Abschlusse. Fichte bezeichnet sie im April 1806 als ein Ganzes, in dem sich seine Denkweise an einem besonderen Gegenstande entwickelt, und als er sie nochmals überblickt, schreibt er am 8. Mai 1806 an Jacobi so befriedigt, wie man es nur nach der glücklichen Lösung einer schwierigen Aufgabe tut.

Namentlich im Hinblick auf das angedeutete Los seiner verschiedenen Werke über die Wissenschaftslehre hat diese uns von ihm vollendet überlieferte Reihe eine erst recht hohe Bedeutung. Außerdem besitzen wir über sie unzweideutige Selbstbeurteilungen Fichtes. Mit ein und derselben Problemfolge hatte er sich schon volle dreizehn Jahre befaßt, nannte diese Gruppe von Vorlesungen also nicht bloß aus dem Stegreif die Resultate seines Denksystems. In dem vorher als Beispiel einer solchen Selbstbeurteilung erwähnten Briefe, einem der Sendung dieser Schriftengruppe an Jacobi hinzugefügten Begleitschreiben, hebt er deshalb in knapper und mit Recht so zuversichtlicher Weise die große Wichtigkeit dessen, was sie bieten, hervor. In ihm sagt er: „Ich glaube in den

beigeschlossenen „Vorlesungen“ besonders in der „Anweisung“ die Resultate meines Denksystems klar ausgesprochen zu haben und sende sie Ihnen, . . . weil ich voraussetze, daß Sie sich für dieses Denksystem noch interessiren[3]).“

Nun haben allerdings recht einseitige, doch bis heute z. t. immer noch einflußreich gebliebene Verfasser der Geschichte der Philosophie mit offen zugestandener Absicht ihre Leser garnicht oder doch nur unzuverlässig mit dem bekannt gemacht, was diese 11—1200 Seiten[4]) in Fichtes Werken enthalten. Wohl ließe sich denken, daß ihnen die eine oder die andere gelegentliche Selbstbeurteilung Fichtes entgangen ist, doch kaum auch seine Vorrede zur „Anweisung“ und mit ihr die an dieser leicht auffindbaren Stelle von ihm so betonte Gründlichkeit in der Herausbildung seiner hier mitgeteilten „philosophischen Ansicht“. Mit einem Wort, ihre Parteinahme verliert vor der ausgesprochenen Bedeutung dieser Reihe seiner Werke jeden stichhaltigen Grund. Vielmehr behalten diese einmal für die Weltauffassung Fichtes, dann aber nicht zuletzt deshalb ihre volle Wichtigkeit, weil keine Kernfrage des deutschen Idealismus in ihnen außer acht gelassen ist.

1794 sagt Fichte von den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, den Vorläuferinnen der ihnen erst 1800 folgenden über die „Bestimmung des Menschen“ und der weiteren von 1806 über das „Wesen des Gelehrten“: „Sie sind der Eingang[5]) in ein Ganzes, das der Verfasser vollenden, und zu seiner Zeit dem Publikum vor-

[3]) Fichte an Jakobi am 8. V. 1806; vgl. Leben u. liter. Briefwechsel, 2. Aufl. 1862 II, S. 177 f.

[4]) Ohne die dazu gehörigen verwandten Schriften!

[5]) Fichte, einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, 1794. Vorbericht S. 1.

legen will". 1806 beginnt die Vorrede zu der letzten der von ihm als Ganzes bezeichneten Schriften, zu der „Anweisung zum seeligen Leben" mit einem Hinweis auf die Ansicht, die ihm schon vor dreizehn Jahren zu Theil geworden: diese Vorlesungen, zusammengenommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, so eben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten u. s. w. (Berlin, bei Himburg), in welchen letztern die in diesen Vorträgen überhaupt herrschende Denkart, an einem besondern Gegenstande sich entwickelt, machen ein Ganzes aus . . ., sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße, und im reifern Mannesalter, unablässig fortgesetzten Selbstbildung, an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde; und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert haben dürfte."

Darf das Fichte mit Recht behaupten, seine Ansicht habe sich seit dieser Zeit *in keinem Stücke* geändert, so wird diese Tatsache angesichts der erwähnten falschen Auffassungen und Darstellungen der „Gegensätze" in Fichtes philosophischer Entwickelung von allergrößter Bedeutung. Schon aus dem allgemeinen Grunde, weil es sich um Urteile über das unstreitig wichtigste nachkantische System der Philosophie handelt. Fichtes gesamtes System kommt hier in Betracht; selber spricht er hier zunächst von einer Übereinstimmung dieser drei Schriften unter einander, die er ja ein Ganzes nennt, weiter aber auch von ihrer nahen Verwandtschaft mit seinen 1794 und in den folgenden Jahren[6]) geschriebenen ähnlichen Abhandlungen, endlich legt er ein

[6]) Namentlich die Bestimmung des Menschen 1800.

besonderes Gewicht darauf, ihre bleibende Übereinstimmung mit jenen Grundsätzen, auf denen er einst seine Wissenschaftslehre aufgebaut hat, ganz ausdrücklich hervorzuheben. — So sind, umgekehrt wie Fichte will, Gegensätze also dort angenommen worden, wo er uns mit immer gleicher Bestimmtheit auf feste Zusammenhänge hinweist. Recht begreiflich wird dadurch auch seine stark hervortretende Absicht, sich noch verständlicher zu machen. Aus ihr heraus versprach und gab er in dieser sich scharf als Einheit abhebenden, die drei genannten Werke umfassenden Gruppe ein besonderes Ganzes. Jedem verständlich wollte er in ihm zeigen, wie er sein System aufgefaßt zu sehen wünschte. Es sollte dessen Ergebnisse enthalten, und Inhalt wie Umfang entsprechen diesem Vorhaben durchaus. Es entscheidet damit auch etwas über die Behauptungen wie Gegenbehauptungen, ob denn Fichte von einem durchgängigen, philosophisch unveränderten Zusammenhange in seinen Werken reden durfte.

Äußerlich ist diese Gruppe auf die gleichen Themata gestimmt, die Fichtes bisherige Arbeit kennzeichnen, und entsprechend seiner Absicht, Resultate des gesamten Denksystems zu geben, ist in ihr auch sogleich der Inhalt der ersten Schrift, seiner Kritik aller Offenbarung berücksichtigt, und er ist ja eigentlich wie der aller und besonders wieder seiner frühen Werke geradezu aus dem Gebiete der Religionsphilosophie entnommen oder doch sie stark berücksichtigend behandelt. „Alle unsere Betrachtungen", so kann er deshalb diese erste Vorlesungsgruppe in der letzten Stunde nochmals überblickend erklären, „waren religiöse Betrachtungen und unsere Ansicht und unser eigenes Auge in dieser Ansicht religiös[7])."

[7]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. W. VII, S. 240.

Fichte selber will am wenigsten von einem solchen Loslösen wissen. Im Gegenteil, er betont, daß „die in diesen Vorträgen überhaupt herrschende Denkart“ auch hier sich entwickelt. „Der Gegenstand“, an dem dies geschieht, hat ja schon 1794 Fichte „lebhaft beschäftigt“, d. i. zur selben Zeit, in der er seine Wissenschaftslehre verfaßte. Auf sie weist er selber auch ausdrücklich hin.

Da nun ferner seine Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 geradezu als Einleitung zu den Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten von 1805 betrachtet werden können, ebenso wie die 1800 veröffentlichten über die Bestimmung des Menschen so gut eine Art von weiterer Arbeit an dem alten Gegenstande bedeuten, wie sie als Grundlage zu den eben erwähnten Vorlesungen des Jahres 1805 anzusehen sind, so können wir hier Fichte besser als irgendwo von Stufe zu Stufe in der Entwickelung seiner philosophischen Weltanschauung nachgehen und auch am ehesten auf Erfolg in der Entscheidung der so wichtigen Fragen rechnen, wie weit er 1794 seine Grundgedanken schon so wie zu Beginn des letzten Jahrzehnts seines Lebens entwickelte. — Damit befaßt sich die Hauptuntersuchung in den folgenden Abschnitten.

Sie glaubt, die Antwort am besten so zu geben, daß sie zeigt, was Fichte selber geboten, wie er selber verstanden sein wollte und dem scharf gegenübergestellt, was daraus bisweilen höchst phantastische Darstellungen seiner Lehre gemacht haben.

Die erste Frage ist hier die, wie Fichte zur Aufstellung der bleibenden Sätze seines Systems gekommen ist. Denn auch die Großzügigkeit des Fichteschen Verfahrens, sichere Grundlagen für seine Lehre zu schaffen,

zeigt sich erst in voller Deutlichkeit, sobald jene Gedankenreihen wieder in das rechte Licht gerückt werden, auf die von ihm selber stets das größte Gewicht gelegt wurde. Ist doch diese so deutlich von ihm bekundete eigene Auffassung beiseite zu schieben versucht worden. Nicht unansehnliche kaum merklich das System ändernde „Berichtigungen" sind es, vielmehr gerade in sehr wichtigen Fällen handelt es sich um bewußte Vergewaltigungen an seinem für ihn unantastbaren Inhalt. So empfand sie Fichte auch[8]).

Nachträglich sind obendrein noch solche Unterschiebungen als Fichtes eigene Lehre ausgegeben und danach sein System beurteilt worden! Lebhaft hören wir Fichte über dieses Verfahren Klage führen und darüber, ihn nicht ausschließlich aus dem Geiste seiner Werke begreifen zu wollen.

So sind unklare Zusammenstellungen seiner Sätze mit ähnlich lautenden zeitgenössischer Denker sehr bald schon ganz allgemein, ebenso wie der unberechtigte weiterhin besonders zu behandelnde Vorwurf der Abhängigkeit von früheren. Dergleichen ist dann ohne Urteil unzählige Mal nachgesprochen worden und befindet sich auch noch unverändert in den romanhaften, jedes gründlichen Quellenstudiums baren Darstellungen zu Ende des vorigen Jahrhunderts. Es bedurfte also nicht einmal eines neuen Gedankens, um Fichte so falsch wiederzugeben, wie es bis auf diesen Tag geschehen. Wir können u. a. über die Wissenschaftslehre heute noch genau so törichte Ansichten verbreitet antreffen wie früher. Fichte erlebte zu seinem großen Erstaunen diese Verkennung schon an seinen Zeit-

---

[8]) Dazu vgl. u. a. Stellen wie die, in denen er das Neue seiner Lehre hervorhebt — und auch S. 9 Anm. 10.

genossen. Nur handelte es sich zu Anfang des vorigen Jahrhunderts insofern noch um ein ehrliches Mißverstehen, als Fichtes Gegenerklärungen im Großen noch nicht erfolgt waren. — Ein Beispiel: Man vergleiche die Wiedergabe von Fichtes Ansichten in solchen Schilderungen einer Geschichte der Philosophie mit seiner sachlichen Bekämpfung eines Vorurteils, das er schon 1801 für ein allgemein herrschendes halten mußte! Man wird dann bestätigt finden, daß Fichtes zweite Lehre schlecht in Einklang zu bringen ist mit der Auffassung des Wesentlichen der Wissenschaftslehre, die andere hatten, keineswegs aber mit der, die er selber hatte. Weiter ist klar, daß die sogenannten Übereinstimmungen Fichtes mit dem, was als Neospinozismus bezeichnet worden, vor der Wissenschaft nicht stand halten. — — An dieser Stelle nur ein paar Sätze Fichtes, die er Werken voraufgehen läßt, in denen er dem Neospinozismus anheimgefallen sein soll. Über Schelling schreibt er 1801 an Schad: „Und was soll man zu seinem neuen, — verklärten — Spinozismus sagen, in welchem er glücklich das Absolute unter Quantitätsformen existieren läßt, wie es Spinoza freilich auch thut und aller Dogmatismus. Kann derjenige, der die wahre Quelle des ganzen Quantitätsbegriffes und mit ihm aller Mannigfaltigkeit so wenig kennt, jemals gewußt haben, was der Kritische Idealismus sei?

Freilich hat Schelling dieses nie gewußt. Er giebt es nun deutlich an den Tag, daß er geglaubt, die Wissenschaftslehre leite das Ding von dem Wissen vom Dinge ab, und daß er ehemals mit seinem eignen Idealismus es wirklich also gemeint . . . Es hat mir großes Vergnügen gemacht . . . zu ersehen, daß Sie dieses Vorurtheil, das ich nun beinahe für allgemein halten muß, nicht

theilen. Meine neue Darstellung, denke ich, wird demselben ein Ende machen. Sie wird zeigen . . ." hier folgt ein kurzes Programm, in dem er u. a. auch ausführt, daß er das Absolute gerade nicht so auffaßt, wie Spinoza, der das *ἓν* verliert, wenn er zum *πᾶν* kommt, und das *ἓν*, wenn er das *πὰν* hat[9]," was die Wissenschaftslehre dann selbst sehr klar auseinandersetzt. Diese ganzen auf nicht einen authentischen Bericht sich stützenden Behauptungen von Abhängigkeit Fichtes würden genau zu untersuchen sein in besonderen Abschnitten, trügen nicht gar zu viele von vornherein den Charakter des Unkritischen und der bewußten Tendenzschilderung an sich. Wehrt sich doch Fichte gegen einzelne derartige Behauptungen bereits 1794[10]). —

---

[9]) Fichte an Dr. Schad, 29. XII. 1801, vgl. Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel, Stuttgart und Augsburg, Kotta, 1856, S. 130 f.

[10]) Vgl. u. a. dazu sein Schlußwort zu den Vorlesungen von 1794, auch die Anm. W. I, S. 416 „über die Würde des Menschen".

Erster Teil.

„Der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie:“
„Der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung,
und er kommt zu allem, wozu er kommt,
nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst.“

Fichte, s. hier S. 78 f.

I. Kritische Fragen.

Allgemeinverständlichkeit, der besondere Einwand Hegels.

Mechanismus in der Wissenschaft.

Wir erwähnten bereits, daß Fichte sein System einem jeden verständlich darzustellen beabsichtigte. Dem Scharfsinne Hegels genügte die Durchführung dieses vernünftigen Planes, um sich überhaupt nicht mit dem philosophischen Inhalte der drei vorgenannten Werke Fichtes zu beschäftigen. Das fällt umso mehr auf, als gerade Hegel auf die gleichen Problemstellungen und dazu noch ausführlich bei Fichte eingegangen war u. a. in einem längeren Abschnitte in „Glauben und Wissen[1]“ und in der „Darstellung des Fichteschen Systems[2]“. Den nichtssagenden Grund, den er für sein Nichtbeachten der einschlägigen späteren Werke Fichtes anführt, haben nach ihm andere in blindem Glauben an Hegels Größe als genügend hingenommen. Daher sind alle durch diesen Ausfall in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie an dieser nicht unwesentlichen Stelle entstandenen Lücken letzthin auf Hegels Unterlassung zurückzuführen.

Sein Urteil lautete: „Es muß bei dem, was Fichtesche

---

[1]) Besonders Abschnitt C „Fichtesche Philosophie“, Hegels Werke, Berlin 1832 I Philosophische Abhandlungen I, S. 116 ff.

[2]) Hegel I ebenda S. 205 ff.

Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen spekulativen Philosophie — — und seiner populären Philosophie.“ Zu ihr gehört — — „die Schrift „Vom seligen Leben“. — — Diese (Vorlesungen) können in der Geschichte der Philosophie nicht beachtet werden,“ gleichviel ob sonst ihr Inhalt „den größten Werth“ besitzt; der Inhalt“ muß aber spekulativ entwickelt werden, das ist nur in seinen früheren philosophischen Schriften vorhanden[3]).“

Es ließe sich viel außer Fichtes eigener Verteidigung anführen, diesen fürs erste manchem nicht so unberechtigt erscheinenden Ausspruch Hegels durchaus zu widerlegen. Hier dazu nur einiges! Kein geringerer als Kant ist, wie erwähnt, in diesem Punkte wesentlich anderer Meinung. Der Philosoph soll allererst eine bestimmte Einsicht erwerben, sagt er 1785 in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, dann aber darf er „mit Recht populär sein[4])“.

In seiner Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft weist er ausdrücklich darauf hin, daß „weil die Erkenntnisart sich hier von selbst der Popularität nähert“, auch keine Rede sein sollte von einem Vorwurfe, eine neue Sprache einführen zu wollen[5]). „Garve fordert,“ schreibt 1797 Kant, „weiter mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung gebracht werden können[6]).

[3]) Hegels Werke XV, S. 612f. Berlin 1836.

[4]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik, Akademieausgabe IV, S. 410.

[5]) Kant, Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft.

[6]) Kant, Metaphysik der Sitten, aus der Vorrede zum ersten Teile, den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, Akademieausgabe VI, S. 206. Von ihm angef. Garve, vermischte Aufsätze, S. 352f.

Dazu kommt nun, daß Fichte von vornherein sich vor der Welt geradezu verpflichtet fühlt, Kants Philosophie weiten Kreisen verständlich, wie er wörtlich schreibt, ihre Grundsätze populär . . . zu machen.“ Am 12. August 1790 läßt er diesen Entschluß seine Braut wissen. So außerordentlich viel hatte ihm diese Philosophie geboten, so mächtig war ihre Wirkung auf ihn gewesen. Es war für ihn eine Zeit, in der er bei seiner Beschäftigung mit ihren Problemen „sichtbar spürte, daß Kopf und Herz dabei gewännen.“ — „Ich werde dieser Philosophie wenigstens einige Jahre meines Lebens widmen und alles, was ich wenigstens in mehreren Jahren von jetzt an schreiben werde, wird nur über sie sein. Sie . . . bedarf es wohl leichter gemacht zu werden . . . Ihre Folgen sind äußerst wichtig für ein Zeitalter, dessen Moral bis in seine Quellen verdorben ist; und diese Folgen der Welt in einem anschaulichen Lichte darzustellen, wäre, glaube ich, Verdienst um sie[7].“ Näheres über diese Absichten in einem besonderen Abschnitte![8])

Daß Fichte dabei an nichts weniger dachte und seiner ganzen Anlage nach an nichts weniger denken konnte, als leichten Kaufs die Sprache der Wissenschaft einmal abzuschütteln und es sich durch eine solche allgemeinverständliche Darstellungsweise etwas müheloser zu machen, sollte jeder, der die wahren Charakterzüge Fichtes wie die Art seiner Schriftstellerei beachtet hat, schon ohne weiteres annehmen. Doch hat er das auch selber ausgesprochen; sehr deutlich einmal in einem Briefe an Schiller vom 27. Juni 1795. Ähnlich drückt er sich in seinen Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten aus: „Sie, die

[7]) Fichte an seine Braut am 12. August und 5. September 1790.
[8]) Vgl. S. 52ff.

Wissenschaft, sie diese Lebendige Begierde, die Wissenschaft deutlich zu machen, rede, nicht aber rede der Lehrer... Die Sucht, Worte zu machen, und schöne Worte, wo doch die Sache schweigt, ist keines Menschen Würde angemessen, am wenigsten aber der eines akademischen Lehrers, welcher zugleich die Würde der Wissenschaft für künftige Generationen repräsentiret[9])." Daß in seiner Person die Idee der Sprache mächtig werde, dazu wird erfordert, daß er selbst zuerst die Sprache in seine Gewalt gebracht habe[10]). In dem Briefe an Schiller legt er folgendermaßen klar, wie bei ihm die allen verständliche Behandlung philosophischer Fragen entsteht und wie sich danach in ihr doch nur scheinbar Gedanke an Gedanke lockerer reiht als in dem streng wissenschaftlich durchgeführten Systeme: „Ich setze die Popularitiät vorzüglich in den Gang, den ich nehme... Nachdem die streng philosophische Disposition fertig ist, mache ich mir nach ganz anderen Grundsätzen den Entwurf der populären Behandlung, knüpfe an eine sehr gemeine Erfahrung an und führe so den Faden, scheinbar nach der bloßen Ideenassociation, über die aber unsichtbar das System wacht, fort, bestimme nirgends schärfer, als vor der Hand nötig ist, bis zuletzt die scharfe Bestimmung sich von selbst ergibt. Bei mir steht das Bild nicht *an der Stelle* des Begriffs, sondern *vor* oder *nach* dem Begriffe, was gleich ist; ich sehe darauf, daß es passe[11])."

Wenn Fichte dann trotz so vieler Mühe Hegels Beifall nicht fand, so kargte oben doch Kant, dem die „*Pedanten*" mit ihrer Anmaßung verhaßt waren, „zum Publikum (auf Kanzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu

---

[9]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI. S. 437.

[10]) Ebenda S. 445.

[11]) Kant, Metaphysik der Sitten, Berl. Akad. A. VI, S. 206.

reden[12]), bald schon nicht, ihm wohlverdientes Lob zu spenden. — Bereits von Fichtes zweiter Einleitung[13]) in die Wissenschaftslehre erkennt er dieses Streben mit den Worten an: „Da ich in Ihren letzten Stücken Ihr Talent einer lebendigen, mit Popularität vereinigten Darstellung ich entwickeln sehe[14]).“ —

Daß Fichte auch noch lange Jahre nach dieser Aufmunterung sich immer noch gerade mit dieser Ausdrucksweise viel redliche Mühe gehen mußte, bis er sie so, wie er es wünschte, beherrschte, dafür gibt einen bemerkenswerten Beleg ein Satz in der Schlußvorlesung über das Wesen des Gelehrten: „Es erfordert lange und anhaltende Vorübungen — —; doch befördern hier zum Glück die beiden Erfordernisse einander gegenseitig: wie die Idee lebendiger wird, so bildet sich die Sprache, und wie die Gewandtheit im Ausdrucke wächst, so vermag die Idee in einer größeren Klarheit hervorzuquellen. —“ Streng im Urteile über seine wie anderer Schreibweise fügt er noch hinzu: „Dieses sind die ersten und nothwendigsten Bedingungen aller wahren Schriftstellerei[15]).“

---

[12]) Fichte an Schiller am 27. Juni 1795. Lit. Briefw. II, S. 382 f.

[13]) Phil. Journal 4. und 5. Heft vom Jahre 1797.

[14]) S. auch Intel. Bl. der Allgem. Lit. Z. 1799 Nr. 122, in der sich Fichte über dieses von ihm wörtlich angeführte Urteil Kants über seine allgemeinverständliche Schreibweise äußert. Ebenso lobt Kant auch an anderen gern „Popularität (Volkssprache)“ bei philosophischen Werken.

Vgl. Kant, vermischte Schriften, Halle 1799 Bd. III, S. 93.

Dieses Urteil wiegt bei Kant um so mehr, als er selber „auf scholastische Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten wurde“, auf die „Schulsprache“ keineswegs zu verzichten gedenkt, da sie die voreilige Vernunft dahin bringen kann, sich „erst selbst zu verstehen“, (s. Anm. 11) wie sie auch sonst unter Umständen gute Dienste zu leisten imstande ist. Vgl. dazu Kant verm. Schriften, Halle 1799 Bd. III, Anm. zu S. 71 und ebenda u. a. S. 330.

[15]) Fichte, Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten. W. VI, S. 445.

Was Fichte hier unter wahrer Schriftstellerei verstanden wissen will, beleuchtet schon eine Briefstelle aus seiner ersten Leipziger Zeit. Dort spricht er von einem Gegenbilde zur wahren Schriftstellerei. Das ist Schriftstellerei

Im Grunde ist die Verbindung der wissenschaftlichen Behandlung philosophischer Fragen mit der allgemeinverständlichen nach Fichte auch schon durch das Besondere des wissenschaftlichen Charakters in ihnen gegeben: „Die wissenschaftliche Philosophie, ohnerachtet sie über die natürliche Ansicht der Dinge, und über den gemeinen Menschenverstand sich erhebt, steht denn doch mit ihrem Fuße im Gebiete des letzteren fest, und gehet von ihm aus, ohnerachtet sie ihn weiterhin freilich verläßt. Diesen ihren Fuß auf dem Boden der natürlichen Denkart erblicken, diesem ihrem Ausgehen zusehen, kann jeder, der auch nur gemeinen Menschenverstand und die gewöhnliche, jedem Gebildeten anzumuthende Aufmerksamkeit besitzt[16]).“

Ganz besonders will er von Anfang an „in der Darstellung der Wahrheit nichts vergeben[17]) . . . Ich rede als Philosoph, dem es obliegt, jeden Begriff scharf zu bestimmen —“ Nicht weniger bieten die hier folgenden Sätze Bürgschaft dafür, daß Fichte niemals an eine Vernachlässigung des wissenschaftlichen[18]) Inhalts

---

als ein Handwerk, und scharf erklärt er, „Schriftstellerei als ein Handwerk ist für mich nichts“.

[16]) Fichte, sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. W. II, S. 324 f.

[17]) Fichtes Leistungen beweisen es, wie er stets gehalten, was er sich hier vorgenommen hat. Diese Stelle steht in der „Bestimmung des Gelehrten“ S. 73, 74. Bei einer anderen Gelegenheit schreibt er: „Es ist unglaublich, wieviel Arbeit es mir kostet, etwas zuwege zu bringen, mit dem ich nur halb zufrieden bin“. Lit. Briefw. I, S. 108. Deutlich spricht aus solchen Worten sein ehrliches Ringen mit der Ausdrucksweise, aus dem er gar keinen Hehl macht.

[18]) „Es ist schwerer als man denkt, . . . Kantsche Ideen in einer fließenden Schreibart vorzutragen“ . . . „Ich habe so schon mehrere Paragraphen mehr als fünfmal umgearbeitet.

Meine Bitte dabei an Sie ist diese: Wollen Sie wol das Manuskript durchsehen und mir Ihren freundschaftlichen Rath ertheilen, ob es so bleiben kann, oder ob es ganz umgeschmolzen werden muß?“ Lit. Briefw. I, S. 112.

So wird die Klage, die Fichte erhebt, zu einem Lobe für seine Gewissen-

dachte. Dies erst recht, wo er es unternahm, **seine** Resultate darzustellen.

Ehe sich Hegel und Fichte entzweiten, hielt Hegel auch solche Werke Fichtes wie „Die Bestimmung des Menschen" einer philosophischen Würdigung für wert. Ja er hat sich selber sogar ausführlich mit dem Probleme der „Bestimmung des Menschen" befaßt. Dabei erwähnt er auch Fichtes Ansicht (gleich der Kants): „Der Mensch kann nur säen, Gutes nur thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objektiv." Die „Harmonie dieses Widerspruchs" muß also „für das Subjekt eine Voraussetzung" sein, usw. also eingehende Erörterungen des Problems im gleichen Sinne, wie es Fichte in Angriff genommen hatte, viele Seiten lang[19]). — Dann aber nach der Entzweiung verallgemeinert Hegel — ganz abgesehen von seinem starken Vorurteile gegen den einst hochverehrten Herrn Kollegen — viel zu sehr, was Fichte unumwunden gleich in der Vorrede zugab.

Mit der Bestimmung des Menschen wollte ja Fichte tatsächlich ein „Buch" geben, das „nicht für Philosophen von Profession bestimmt" . . . „Es sollte . . . alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten, . . .

---

haftigkeit. Die viele Arbeit, bis er etwas zuwege gebracht, mit dem er schließlich doch „nur halb zufrieden" ist und daß es ihm je mehr er schreibt, „desto schwerer wird". Lit. Briefw. I, S. 108.

Dieser gerade Sinn für die Anforderungen der Wissenschaft läßt es ihm nicht zu, durch Änderungen in der „Anordnung der einzelnen Materien von Kant abzugehen", um bei ihrer Darstellung **äußerlich** „mehr das Ansehen eines wissenschaftlich verbundenen Ganzen" zu geben. Lit. Briefw. I, S. 112.

[19]) Hegel im 3. Teile seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion", Werke 1832. XII, S. 229f.

anziehen und erwärmen, und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Übersinnlichen fortreißen[20])." Fichte beabsichtigte mit ihm also eine nach seiner Auffassung unerläßliche Vorbereitung auf die ihm von Seiten der Allgemeinheit so überaus wichtig erscheinende Aufnahme der Idee, und damit wird das ganze Buch zu einer Vorarbeit für die drei Vorlesungsgruppen von 1805 und 1806. Es erfüllt die im Wesen des Gelehrten angegebenen Bedingungen, „nur erst die Gemüther der Menschen zur Empfänglichkeit für die Idee" heranzubilden, eine Aufgabe, die so notwendig ist! Ihr zuliebe muß „auf die zu bildenden Menschen, den Standpunkt ihrer Bildung und ihre Bildsamkeit überhaupt ... Rücksicht genommen werden[21])." Die Allgemeinverständlichkeit solcher Vorlesungen ist also hiernach geradezu Pflicht[22]). Handelt es sich doch um eine Kulturaufgabe an dem gesamten Menschengeschlechte, was nie übersehen werden darf. Ausdrücklich will Fichte einschärfen, „daß unser gesammtes Geschlecht wahrhaft da ist nur in dem göttlichen Gedanken, und daß es Werth hat, nur inwiefern es mit diesem göttlichen Gedanken übereinkommt, und daß der Stand der Gelehrten dazu da ist, um diesen göttlichen Gedanken nachzubegreifen und ihn einzuführen in die Welt[23])." Er soll die Idee „auf das mannigfaltigste gestalten, ausdrücken und kleiden, um in irgend einer dieser zufälligen Hüllen sie an diejenigen, nach deren gegenwärtiger Bildung er sich zu richten hat, zu bringen. Er muß daher die Idee nicht bloß überhaupt, er muß sie in einer großen Lebendig-

---

[20]) Fichte, die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800. Vorrede IVf.
[21]) Fichte, Wesen des Gelehrten VI, S. 428f.
[22]) Vgl. hier S. 27.
[23]) Fichte, Wesen des Gelehrten VI, S. 431.

keit, Beweglichkeit und innerer Wendbarkeit und Gewandtheit besitzen."

Diese Fertigkeit und Gewandtheit, sich derart von allem Mechanismus in der Wissenschaft freizumachen, gehört zu der Befähigung, den akademischen Beruf in vollkommener Klarheit auszuüben. Ist doch „die Wissenschaft überhaupt . . . die Eine und dieselbige göttliche Idee, in allen den verschiedenen Zweigen und Gestalten, in denen sie heraustritt[24])." „Die Idee ist durchaus eigenthümlicher, und von allem Mechanismus in der Wissenschaft völlig verschiedener Natur." „Durch das Mittheilen des bloßen Mechanismus übt man freilich im Mechanismus, nimmermehr aber erhebt man zur Idee[25])." Damit will Fichte schon eine erste Warnung aussprechen. Er behauptet, Erwerbung oberster Erkenntnisse sei durchaus nicht nur durch Einhalten des mechanisch wissenschaftlichen Betriebes erreichbar. Wie wenig hierbei vielmehr der bloße Mechanismus, ja das „künstliche Denken" überhaupt zu bedeuten hat, führt Fichte gleich in der „Bestimmung des Menschen" eingehend aus. Er räumt dort ein, daß viele „durch ihren rein sittlichen Instinkt zu dieser idealistischen Lebensauffassung erhoben werden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen, und in der Gesinnung lebten." Hier u. a. S. 328.

Aus dieser Warnung, die Wissenschaft einseitig zu überschätzen, ergab sich auch als nächste Folgerung für Fichte von selbst eine Rechtfertigung dafür, sich allgemeinverständlich auszudrücken. Denn während er selbst so viel Mühe darauf verwandt hatte, streng wissenschaftlich den Weg zu zeigen, der mit dem Erheben zur Idee

---

[24]) Ebenda S. 436.
[25]) Ebenda S. 434.

endigte, bewies ihm doch die Tatsache, daß auch auf andere Weise dieses Ziel erreicht worden war, wie sehr eben dieser andere, der allgemein zugängliche Weg gangbar sei. Ja dieser führte, wie Fichte an vielen Stellen ausdrücklich hervorheben muß, auch nicht systematisch Vorgebildete zu dem gleichen Ziele. Er lehrte sie selbständig denken. „Mein Zweck ist nicht der, daß du dir merkest, was ich gesagt habe, sondern, daß du selbst denkest," heißt es in seinem „sonnenklaren Bericht an das größere Publikum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie[26])." Durch selbständiges Denken wurden sie auf ihre Art transzendentale Idealisten, also Menschen von einer Gesinnung, wie Fichte sie durch seine Wissenschaft bei seinen Hörern heranzubilden suchte. Denn jene „verläugneten durch ihr Verfahren die Wirksamkeit und Realität der Sinnenwelt, und ließen — sie — in Bestimmung ihrer Entschließungen und Maßregeln für Nichts gelten[27]), . . . und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, praktisch transzendentale Idealisten[28])."

Nach den so maßgebenden Äußerungen eines Philosophen wie Kant sei hier vor allem noch auf die unzweideutige Stellungnahme Schleiermachers zum Inhalte wie namentlich zur Form oder wie er es selbst ausdrückt, zur „wahren und gesunden Popularität" Fichtes hingewiesen!

Von ihr wird noch in einem anderen Zusammenhange die Rede sein[29]).

---

[26]) Fichte, W. II, S. 329.

[27]) „Wovon sie sich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, daß es selbst für die Denkkraft Nichts sey". Fichte: Bestimmuug des Menschen, 1800. S. 314.

[28]) Fichte, ebenda S. 315.

[29]) Hier S. 313 ff.

Fichtes Auffassung von allgemeinverständlich gemachter Philosophie als eines wichtigen Bildungsmittels.

Irrtümer der Hegel folgenden Philosophen.

Die Mittel, durch die ein Philosoph auf die weitere Umgebung zu wirken imstande ist, um sie verständnisvoll für eine Aufnahme der „Idee" zu machen, bestehen nun keineswegs darin, daß er Einzelheiten ausführlicher behandelt, z. B. will Fichte in seinem eben erwähnten „Bericht an das größere Publikum" keinen einzigen philosophischen Begriff, Satz oder dgl. in dieser Schrift entwickeln, sondern allein erreichen, daß seine Leser einen Begriff von der Philosophie erhalten[1]. „Wohl aber sollte jeder, der auf allgemeine Geistesbildung Anspruch macht, im allgemeinen wissen, was die Philosophie sey; — ohnerachtet er die Untersuchungen derselben nicht mit anstellt, doch wissen, was sie untersuche; ohnerachtet er in das Gebiet derselben nicht eindringt, doch die Grenze kennen, wodurch dieses Gebiet von demjenigen, worauf er selbst sich befindet, abgesondert wird; damit er nicht aus jener ganz anderen und ihm völlig fremden Welt Gefahr befürchte für die Welt, in welcher er steht."

---

[1]) Fichte, ebenda S. 328.

Fichte hält es aus mehreren Gründen außerdem noch für notwendig, daß man möglichst viele damit bekannt mache, was Philosophie sei. So meint er zuversichtlich, es werde dann den Männern der Wissenschaft leichter Gerechtigkeit widerfahren. Ferner ist die Einbildung zu zerstören, daß jemand, ohne es gelernt zu haben, Philosophie treiben könne. — Aus einer ganzen Reihe von Beispielen, die Fichte hier und anderwärts gibt, mögen diese hier genügen. Um einen Eindruck davon zu erhalten, wieviel Gewicht Fichte auf diese Richtung einer Erziehung der Allgemeinheit legt, hören wir ihn selbst sprechen: Schon darum sollte jemand wissen, was die Philosophie sei, „damit er wissenschaftlichen Männern, mit denen er doch als Mensch zu leben hat, nicht Unrecht thue, damit er seinen Anvertrauten nicht falsch rathe, und sie von dem abhalte, dessen Vernachlässigung sich einst bitter an ihnen rächen dürfte. Aus allen diesen Gründen[2]) sollte jeder Gebildete zum allerwenigsten wissen, was die Philosophie nicht sey, nicht beabsichtige, nicht zu wirken vermöge.

Und diese Einsicht in sich hervorzubringen, ist nicht nur möglich, es ist sogar nicht schwer[3])." Gegen die Behauptungen, Philosophie sei den Menschen angeboren und lasse sich ohne Übung treiben, sagt er, daß solche Ansicht auf einem Irrtum beruhe. „Wie es sich mit dieser angebornen Philosophie verhalten möge, lasse ich hier gänzlich an seinen Ort gestellt, und behaupte nur von der neuesten, von der meinigen, die ich selbst am besten kennen muß: sie sey nicht angeboren, sondern müsse gelernt werden, und es könne daher nur derjenige über

---

[2]) Gründe, die Fichte anderwärts, so in seinem „System der Sittenlehre" immer wieder vorbringt; dort z. B. W. IV, S. 364.

[3]) Fichte, W. II, S. 324.

sie urtheilen, der sie gelernt habe ... Raisonnieren wird über diese Gegenstände der gemeine Verstand, vielleicht richtig raisonnieren — nur nicht philosophieren, denn dies vermag keiner, der es nicht gelernt und geübt hat[4])."

Wie Kant hält also Fichte nichts von einem Mitschleppen des Mechanismus in die oberen Regionen einer auf die Idee sich aufbauenden moralischen Wissenschaft. In seiner Gründlichkeit hat Kant sogar für einzelne Fächer angegeben, wie weit er beim Unterrichten die Anwendung eines „gewissen Mechanismus" für gut hält[5]). Deshalb hat er einen um so klareren Blick dafür, ihn als eine „vorbereitende Anleitung" dort zu betrachten, wo es die erzieherische Aufgabe zu lösen gilt, etwa ein „ungebildetes oder auch verwildertes Gemüth ins Gleis des moralisch-Guten zu bringen". Ausgangspunkt wie Erziehungsziel sind hier bei Kant wie Fichte so verwandt, daß auch hier Fichte in seiner Methode mindestens durch Kants Forderung gerechtfertigt wird. „Allein, sobald dieses Maschinenwerk, dieses Gängelband nur einige Wirkung gethan hat, so muß durchaus der reine moralische Bewegungsgrund an die Seele gebracht werden, der nicht allein dadurch, daß er der einzige ist, welcher einen Charakter (praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen) gründet, sondern auch darum, weil er den Menschen seine eigene Würde fühlen lehrt, dem Gemüthe eine ihm selbst unerwartete Kraft gibt, sich von aller sinnlichen Anhänglichkeit, so fern sie herrschend werden will, loszureißen[6]), und die Grundlegung für die

[4]) Fichte, ebenda S. 327.
[5]) Vgl. Kant „über Pädagogik", Rosenkranz und Schubert, 1838 Bd. IX, z. B. 370, 407 ... Über Idee und Mechanismus bei Fichte s. hier S. 251 u. Anm. 19.
[6]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Berl. Akad. Ausg. V, S. 152.

einzige Methode, die Kant zu nennen weiß, geschieht unter Berufung auf die Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für das Gute als Haupttriebfeder: „Wir wollen also diese Eigenschaft unseres Gemüths, diese Empfänglichkeit eines reinen moralischen Interesse, und mithin die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend, wenn sie gehörig ans menschliche Herz gebracht wird, als die mächtigste, und, wenn es auf die Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen ankommt, einzige Triebfeder zum Guten, durch Beobachtungen, die ein Jeder anstellen kann, beweisen, wobei doch zugleich erinnert werden muß, daß, wenn diese Beobachtungen nur die Wirklichkeit eines solchen Gefühls, nicht aber dadurch zu Stande gebrachte sittliche Besserung beweisen, dieses der einzigen Methode, die objektiv-praktischen Gesetze der reinen Vernunft durch bloße reine Vorstellung der Pflicht subjektiv-praktisch zu machen, keinen Abbruch thue, gleich als ob sie eine leere Phantasterei wäre[7]).“

Fichte sagte: „Viele sind lediglich durch ihr großes Herz usw. zu dieser Ansicht erhoben worden![8])“

Das eben erwähnte Erziehungsziel faßt Fichte als Pflicht eines jeden! Schon 1794 spricht er von dem Fortgang der Kultur in allen Individuen. Das sagt ohne weiteres, daß auch alle die zur Erreichung des Erziehungszieles beizutragen haben, die keine gelehrte Ausbildung erhielten. Ja auch sie sind an ihrem Teil imstande, den Gelehrten zu fördern: „Selten ist jemand so vollkommen, daß er nicht fast durch jeden andern wenigstens von irgendeiner, vielleicht unwichtig scheinenden, oder übersehenen Seite sollte ausgebildet werden können.

---

[7]) Kant, ebenda, S. 152 und f.

[8]) Vgl. hier vor. S., Anm. 4.

Ich kenne wenig erhabenere Ideen M. H. als die Idee dieses allgemeinen Einwirkens des ganzen Menschengeschlechts auf sich selbst, dieses unaufhörlichen Lebens und Strebens, dieses eifrigen Wettstreites zu Geben und zu Nehmen, das edelste, was dem Menschen zu Theil werden kann, . . . keiner, der nur das Gepräge der Vernunft, sey es auch noch so roh ausgedrückt, auf seinem Gesichte trägt, ist vergebens für mich da[9])." — Übereinstimmend damit sagt Fichte weiterhin: Jeder hat vor allem „die Pflicht, nicht nur überhaupt der Gesellschaft nützlich seyn zu wollen; sondern auch seinem besten Wissen nach alle seine Bemühungen auf den letzten Zweck der Gesellschaft zu richten, auf den, — das Menschengeschlecht immer mehr zu veredeln, d. i. es immer freier von dem Zwange der Natur, immer selbständiger und selbsttätiger zu machen — und so entsteht denn durch diese neue Ungleichheit eine neue Gleichheit, nemlich ein gleichförmiger Fortgang der Cultur in allen Individuen[10])." Etwas anderes ist es, daß der Gelehrte allerdings vor allen anderen eine gewisse Pflicht hat, „die Fortschritte der übrigen Stände" nach Möglichkeit zu fördern[11]). Ein Beweis für die Notwendigkeit, die zur rechten Pflichterfüllung notwendigen Vorbedingungen sich auf dem Wege allgemeiner Belehrung anzueignen, liegt auch in den Forderungen, die das Gesetz an jeden stellt. Hierbei zeigt sich genau so wie beim Erheben zur Idee über die Tagesmeinung hinaus, wie wenig mit „gelehrt" beziehungsweise „ungelehrt" gerechnet werden darf. Steht und soll doch stehen unter der Gesetzgebung

---

[9]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten 1794, S. 43f.

[10]) Fichte, ebenda, S. 66f. — Über die Vervollkommnung der Gattung durch Gesellschaft, s. ebenda S. 35.

[11]) Fichte, ebenda S. 54f, S. 85ff. — Aus späterer Zeit findet sich die häufige Betonung dieser Ansicht so 1813, vgl. Fichte W. IX, S. 34.

„auf die gleiche Weise als Bürger der Gelehrte, so wie der Ungelehrte. Beide können auf die gleiche Weise über das Gesetz durch Rechtschaffenheit der Gesinnung sich erheben.“ Ob schließlich der Gelehrte „aus innerer Rechtschaffenheit oder aus Furcht vor der Strafe seine Pflichten in dieser Sphäre vollbringe, auch kommt es dem Ganzen darauf gar nicht an, wenn er sie nur vollbringt[12].“

Wo nun aber die Erziehung es erreichen will, für die Aufnahme der Idee empfänglich zu machen, da ist die rechte, vollendete Fertigkeit des akademischen Lehrers erforderlich. „Doch hat jene Fertigkeit und Gewandtheit ihre Grade, und das Recht auf den akademischen Beruf ist nicht gerade jedem, der dieselbe nur nicht in dem höchsten Grade besitzt, abzusprechen[13].“ — Für den schriftstellerisch tätigen Gelehrten gilt: „Er soll die Idee ausdrücken in der Sprache: auf eine allgemein gültige Weise, in einer vollendeten Form.“ Allein leben muß „die Art und Kunst seiner Idee,“ „das höchste Leben, welches sie in dieser Sprache und in diesem Zeitalter gewinnen kann[14].“

Mit dem Hinweis auf das Zeitalter ist hier von Fichte eine Überleitung zu der Vorlesungsreihe über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters gegeben.

In ihr wird ebenfalls „Popularität“ beabsichtigt, denn über das „Erdenleben der Menschheit“ läßt sich allgemeinverständlich vortragen[15]. Fichte ist, was uns sehr wichtig zu hören, mit dem augenblicklich üblichen Betrieb der Wissenschaft ganz und gar nicht einverstanden. Er sucht und findet „bei den Alten“ einen Beleg dafür, daß

---

[12]) Fichte, Wesen des Gelehrten W. VI, S. 405 f.
[13]) Ebenda S. 435 f.
[14]) Fichte, ebenda S. 444.
[15]) Fichte, Grundzüge W. VII, S. 7, vgl. auch S. 38.

sie „nicht von jeher so seicht und kraftlos getrieben worden sey." In der Art, wie sie dargestellt wird, ist keine Klarheit zu finden, welche nun „durch eine ermüdende Deutlichkeit, die darin besteht, daß man dasselbe recht vielmal wiederhole, ersetzt werden soll." Etwas weiter heißt es dann: „Nur das ist ein guter Vortrag, wo nicht der Vortragende die Sache vortragen will, sondern die Sache sich selber ausspricht und in Worte gestaltet durch das Organ des Vortragenden." Schriften des klassischen Altertums zeigen uns, daß es damals so gewesen. Heute empfindet man notwendig eine große Leere, „die sich als unendliche, nie gründlich zu hebende und immer wiederkehrende Langeweile offenbart," und der Vortragende greift als Gegenmittel zum Witz[16]). Prächtig schildert so Fichte die üblichen Tricks des in deutscher Wissenschaft nie heimisch werdenden „geistreichen Mannes". Hinzu fügt er die feine Bemerkung, daß dieses Vorhaben, durch Witze die infolge Ideenlosigkeit nothwendig eintretende Langeweile totzuschlagen, „in der That und Wahrheit, nothwendig mißlingen" muß, „denn auch des Witzes ist nur derjenige fähig, welcher der Ideen fähig ist[17])."

Der dagegen braucht sich nicht zu sorgen, Langeweile hervorzurufen oder nichts Gründliches zu bieten, bei dem „in der Wissenschaft" oder „in den Redekünsten . . . allemal der Ausdruck eines ganzen, auf eine völlig neue und originelle Weise der Idee gewidmeten Lebens" zu Tage tritt und der sich bewußt ist dessen, was er erlebt[18]). Denn „diesen unmittelbaren Beweis am eigenen Daseyn zum Bewußtsein zu erheben, und jeden desselben zu überführen,

---

[16]) Fichte, Grundzüge W. VII, S. 250.
[17]) Ebenda S. 73f.
[18]) Ebenda S. 88.

ist das Geschäft eines populär-philosophischen Vortrags, und hier insbesondere das meinige[19])."

So ist es auch für jeden, wie es dann weiter auch wieder in der „Anweisung 1806" heißt, unerläßliche Pflicht, „die tiefsten Gründe der Erkenntniß, auf einem gemeinfaßlichen Wege, an die Menschen zu bringen[20])." Das ist möglich. Es braucht nicht an Mut auf diesen Weg zu fehlen. Man muß sich nur einmal klar machen, daß man sich doch auch ohne die Philosophie systematisch zu studieren, „— auf einem andern Wege zur Einsicht in das Wesen der geistigen Welt zu erhebten" vermag. Ferner kommt man doch — nicht nur durch systematisches Studium der Philosophie — zur Religion und zu ihren Segnungen. Ja, es muß einem jeden außer einem besonderen Studium ein selbständiges Denken möglich sein. Macht doch dieses erst zu einer eigenen Person und erhebt sie erst zur Erkenntnis Gottes.

Danach wird es also, wie eben gesagt, unerläßliche Pflicht, „die tiefsten Gründe der Erkenntnis, auf einem gemeinfaßlichen Wege, an die Menschen zu bringen." Ohne Frage ist ja in jedem Zeitalter Erkenntnis bereits vorhanden gewesen, wenn auch der „Weg einer konsequent-systematischen, und wissenschaftlich klaren Ableitung" zuerst seit Kant und Fichte erfolgreich betreten worden.

„Bis auf unsere Zeiten" aber erhielten sehr viele ihre Erkenntnis, ihr Wissen nicht auf dem Wege der Philosophie. „Sie erhielten es nicht auf dem Wege der Philosophie, heißt: sie erhielten es auf einem populären Wege. Warum sollte denn nun das, was ehemals, in einer ununterbrochenen Folge . . . möglich gewesen, nicht noch heute

[19]) Ebenda S. 56.

[20]) Fichte, die Anweisung zum seeligen Leben, S. 37.

möglich seyn? Warum dasjenige, was mit sehr unvollkommenen Hilfsmitteln als noch nirgends allseitige Klarheit in der Welt sich befand, möglich war, nicht mehr möglich seyn, nachdem die Hülfsmittel vervollkommnet sind...?"

„Was aus dieser ganzen Betrachtung am entschiedensten folgt, ist die Pflicht, für jeden, der von jener hohen Erkenntnis ergriffen ist, alle seine Kräfte anzustrengen, um dieselbe, wo möglich, zu theilen mit dem ganzen verbrüderten Geschlechte, jedem Einzelnen sie mittheilend in derjenigen Form, in der er derselben am empfänglichsten ist, nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde, sondern arbeitend, als ob es gelingen müßte, und nach jeder vollendeten Arbeit mit neuer und frischer Kraft anhebend, als ob nichts gelungen wäre[21])."

Fichte schreibt sich also nach Kant das Verdienst zu, den Weg einer konsequent systematischen und wissenschaftlich klaren Ableitung zuerst mit Erfolg betreten zu haben. Gleichwol mißt er aus verschiedenen Gründen der spekulativen Form nicht so viel Wirkung bei, in anderen die Erkenntnis wahrhaft zu fördern — darum richtet er auch nicht so scharf wie Hegel.

Einmal sieht nämlich Fichte klar ein, „daß wir weder in der spekulativen Form, noch auch in der populären, irgend einen zu zwingen, und unsere Erkenntniß ihm aufzunöthigen, vermögen[22])," zweitens aber überläßt Fichte gern den scientischen Vortrag der Philosophie allen denen, die eine gründliche Einsicht in die besonderen Wissenschaften hervorbringen wollen, während doch seine philosophische Absicht eine völlig andere ist.

---

[21]) Fichte, die Anweisung zum seeligen Leben, S. 37—41.
[22]) Fichte, ebenda S. 100.

Um nochmals auf Hegels Vorwurf zurückzukommen! Bei näherem Zusehen mußte Hegel selbst in den Teilen der Philosophie Fichtes, für die er unbedingt eine allgemeine Fassung für notwendig hielt, die rein spekulativen Entwickelungen der in ihnen behandelten Probleme entdecken. So tragen z. B. ganze Vorlesungen in Fichtes „Grundzügen" durchaus spekulativen Charakter und werden als solche von Fichte eigens hervorgehoben. Sie sind also so, wie sie Hegel allein einer philosophischen Darstellung für würdig erachtet, von Fichte verfaßt worden! —

Fichte gibt gelegentlich seine Methode der Art an, wie man am geeignetsten ein wissenschaftliches Problem allgemeinverständlich macht. Auch sie zeigt, wie wohl bewußt er sich der richtigen Gelegenheiten ist, bei denen man mit wirklichem Vorteile so verfährt. Nachdem er in längerer Schilderung die Zeit, in der die Menschheit recht tat und recht war, ohne sich dessen bewußt zu werden, verglichen hat mit dem Zustande des Paradieses, läßt er in der folgenden Vorlesung seine Hörer wissen, weshalb er sich dieses Bildes bedient hat zu Beginn einer Darstellung, welche die Rechtszustände stufenmäßig klarlegen soll. Darüber sagt er, „und um diese Stufenfolge auch durch ein sinnliches Mittel recht fest an Ihr Gedächtnis zu knüpfen, bedienten wir und des allbekannten Bildes vom Paradiese[23])."

Allgemein wissenswerte Betrachtungen will Fichte auch aus dem Grunde weit verbreitet sehen, damit sie denen entgegenwirken, die sich zu einem verdorbenen Geschmack der Menge herablassen. Er will in diesem Punkte der Freund der Menge sein, der ihr einen rechten Gesichts-

---

[23]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 17.

punkt zeigt für die Beurteilung ihrer Bildungsmittel. „Es bleibt wahrscheinlich, daß sie das, was sie lesen, richtiger beurtheilen würden, wenn sie durch einen Freund auf den rechten Gesichtspunkt gestellt, wenn ihr Urtheil hier geleitet und dort berichtigt, wenn ihnen hier das Vortreffliche, dort das Fehlerhafte ihrer Schriftstellerei deutlich und aus Gründen entwickelt würde. Es bleibt sicher, daß die Zahl der geschmacklosen und unmoralischen Schriftsteller sich in eben dem Grade vermindern würde, wie die Zahl ihrer Leser abnimmt, und daß es einiges Verdienst sein würde, diese Quelle der Bildung, die für unser Zeitalter eine der ersten geworden ist, so viel als möglich zu reinigen . . . . da aber, wo es offenbar Absicht ist, dem Publikum durch Herablassung zu seinem verdorbenen Geschmack und Grundsätzen zu schmeicheln, fordert der gute Geschmack und die Moralität, daß man dem Verleugner derselben kühn die Maske herabreiße[24]).“

Fichte spricht darüber noch manches gute Wort dort, wo er seine Meinung über den Beruf des Schriftstellers äußert.

Auffallend wird Hegels Hypothese, wissenschaftliche Untersuchungen vertrügen sich niemals mit einer jedem verständlichen Darstellung besonders, weil er Fichtes Wissenschaftslehre als spekulatives Werk gelten läßt, von der Fichte ausdrücklich erklärt, daß es für ihre Vollendung durchaus notwendig sei, ihr „durch gemeinschaftliche Bearbeitung mehrerer eine allgemeine Form“ zu geben! — Also außerordentlich früh entwickelt er den Plan, sich einem jeden verständlich ausdrücken zu wollen und geht vor aller Augen selbst an seine Ausführung. Er hält das für so wichtig, daß er

[24]) Fichte, Plan zu einer Zeitschrift über Literatur, 1770. Abgedruckt in Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II, S. 12f.

sogar „in der systematischen Ausführung des Systems vor jetzt nicht weiter“ fortzuschreiten sich entschließt, sondern erst das bis jetzt Erfundene vielseitiger“ darzustellen, „und vollkommen klar und jedem Unbefangenen evident zu machen“ sucht. Hier sagt er auch, wieweit er bereits durch Aufsätze in dem philosophischen Journale diese Absicht ausgeführt hat. Mit Befriedigung stellt er fest: „Mehreren mir bekannt gewordenen Äußerungen zufolge ist durch jene Aufsätze manchem ein Licht aufgegangen[25].“

Aus alledem geht hervor, daß bei Fichte jedenfalls die wissenschaftliche Zuverlässigkeit des Inhalts durch die in einzelnen Werken gewählte allgemeinverständliche Form nicht gelitten hat. Sie nach Hegels Vorbild gar als wissenschaftlich gefährlich zu bezeichnen, als Schriften, die dem tieferen Verständnisse der Wissenschaftslehre geschadet hätten, geht wirklich nicht an. Will man sie aus irgend welchen Gründen beiseite lassen, sich Arbeit ersparen oder dergleichen, so wird das lieber deutlich herausgesagt, als in die Redewendung verhüllt, der Fichte doch selbst so kräftig entgegen getreten ist. Großzügig ist Hegels Auffassung sicher nicht, die folgert: Seine populäre (sic) Schriften sind zwar gut geeignet in das Studium der Wissenschaftslehre einzuführen, aber für unsere Darstellung wenig zuverlässig (!) eben weil sie populär gehalten sind. Für Fichte bleiben diese Schriften: Die Resultate seines Denksystems. Daran rüttelt auch nicht der scheinbar wissenschaftliche Einwand, den Burman bringt, Fichte habe in seinen allgemeinverständlichen Werken vor dem großen Publikum „die Widersprüche der dogmatischen oder naturphilosophischen Ansicht durch

[25]) Fichte, Vorrede zur zweiten Ausgabe seiner Schrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt“, W. I, S. 36 f.

scharfes Hervorheben der Subjektivität der Erfahrung ... entblößen wollen[26]). Vielleicht ohne es zu wollen, wirft hier diese Aufassung Fichte Heuchelei vor. Vorwürfe wegen des Subjektivismus bei Fichte tauchen aber in der wissenschaftlichen Literatur so oft auf, daß sie nicht nur als gelegentlich, sondern als allgemein vorgebracht erscheinen und deshalb auch so behandelt werden müssen.

Fichte wird gern als der subjektivste Idealist hingestellt. Das hat zu einer Unterschätzung der Tatsache geführt, nicht nur, wie sehr er die Erfahrung betont als eigentlichen Ausgangspunkt der Philosophie, sondern wie ausschließlich er auch die Gattung über das einzelne Dasein stellt. Zu Unrecht wird ihm überdies und bisweilen so, als sei es ein Kerngedanke seiner Lehre, vorgeworfen, daß sich sozusagen aus dem Denken des einzelnen die Welt entwickele. In diesem Punkte soll erst Schopenhauer Fichtes Gedanken berichtigt haben. Doch der ganze gegen Fichte vorgebrachte Einwand[27]) ist falsch. Gerade das Gegenteil offenbart sich, wenn Fichtes klare Bestimmung über das Wesen des einzelnen beachtet wird. Nicht erst Schopenhauer schreibt, sondern Fichte, und das in schärferen Ausdrücken, als sie über diese Tatsachen andere gebraucht haben, und auch nicht nebenher, sondern mit eingehendsten Begründungen: Ein jeder „muß seine Schuld an die Gesellschaft abzutragen wenigstens suchen[27a])“. Ferner: „es ist der größte Irrtum und der wahre Grund aller übrigen Irrtümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für

---

[26]) Burman, die Transcendentalphilosophie Fichtes und Schellings, Upsala 1891, S. 5ff.

[27]) Als Beispiel aus der Geschichte der Philosophie, vgl. u. a. hier S. 63.

[27a]) Fichte, einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. S. 63.

sich selber da seyn und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, (!), sey das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem Einen allgemeinen und nothwendigen Denken[28])."

Ausführlich redet Fichte von dem falschen Subjektivismus. Er weist immer wieder nach, wie eine solche Anschauung zum wahren Grund aller übrigen Irrtümer[29]), auf den verschiedensten Gebieten führen kann, z. B. auf dem der Kunst. Von ihr meint er, wenn sie nicht der gesamten Menschheit und damit einem jeden ein besonderes Gepräge zu geben imstande wäre, würde sie ihre wichtigste Aufgabe nicht lösen. Ohne Kunst würde ja niemals der widerstrebenden Natur „das majestätische Gepräge der Menschheit als Gattung" aufgedrückt werden. Ebenso denkt er, bei einer rein subjektiven Anschauung müsse das Wesen der gesetzlichen Verfassung der Staaten und der Regierung der Völker, damit dann auch seine eigene politische Existenz zu einem Flickwerk werden. Irrtümer werde eine solche Philosophie auch zeitigen müssen über die Sittlichkeit und endlich über die Religion.

Dies alles zusammengefaßt, läßt deutlich erkennen, daß die Gefahr der Erstickung der „Funken des höheren Lebens" besteht, eben infolge dieser Weltauffassung mit ihren falschen Voraussetzungen, „die Individualität als das allein vorhandene und herrschende", die Gattung als „eine bloße leere Abstraktion" anzunehmen und danach mit der die wahre Wirklichkeit verkennenden Schlußfolgerung, die Fichte solche Denker ziehen läßt beziehungsweise sie ihnen

---

[28]) Fichte, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. W. VII, S. 23 f., ähnlich S. 66 u. a.

[29]) Fichte, ebenda, S. 26 ff. Vgl. hier S. 348.

nachspricht, um sie zu widerlegen: „Daß aber wirklich nichts sey, außer der sinnlichen Existenz der Persönlichkeit“, wird ihnen daher gewiß, „weil sie, so oft sie auch und so tief sie ihr eigenes Inneres ergründet, in demselben nie etwas anderes „wahrgenommen haben, als das Gefühl ihrer persönlich sinnlichen Existenz.“

Fichte ergeht sich über diese Frage, ganz anders, wie man nach der gegnerischen Auffassung seiner Lehre erwarten sollte, wiederholt recht ausführlich. Sobald man auf sie zu sprechen kommt, muß aber seiner „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters[30])“ noch besondere Erwähnung geschehen, in denen er es weiterhin geradezu als vernunftwidrig bezeichnet, „das Leben lediglich an das Persönliche“ zu setzen[31]). In ihnen widmet er einen besonderen Abschnitt obendrein denen, die „nicht hinwegkommen“ können über unsere unbedingte Verwerfung aller Individualität[32]).“

Doch nicht nur hier in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ äußert sich Fichte so! „Sein persönliches Leben ist . . . vernichtet“ heißt es gerade auch schon 1794 im „Wesen des Gelehrten“[33]). — Er lebt von dem Leben der Gattung Mensch, ein Regent, eine sichtbar gewordene Kraft Gottes; einer, der den Weltplan Gottes mit verwirklicht, da er die Aufgabe des Menschengeschlechts richtig verstanden.

Die erwähnten Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters haben allein die stattliche Länge von 562 Seiten. Ausdrücklich sei deshalb hervorgehoben,

---

[30]) Fichte, ebenda, besonders S. 23f, S. 66 u. a.
[31]) Fichte, ebenda S. 67.
[32]) Fichte, ebenda S. 69.
[33]) Fichte, Wesen des Gelehrten W. VI, S. 412, vgl. dazu S. 356, 419.

daß Hegel sie dort, wo er sie in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie würdigen müßte, mit keiner Silbe erwähnt. Es gilt ihm, — dessen mißverständliche Konstruktion über Fichtes, über Schellings und über die wissenschaftliche Stellung seines von ihm selbst vertretenen Idealismus zu einseitigen Urteilen Veranlassung gegeben hat, — wie die anderen Werke, die Fichte doch geradeheraus als die Resultate seines Denksystems bezeichnet hat, als nicht „spekulativ entwickelt[34])". Diese Nichtachtung der Fichteschen sehr richtigen Selbstcharakterisierung rächt sich auf dem Fuße. Das sogenannte „neu umgebildete System" Fichtes, das, ohne diese anderen Werke Fichtes im Original kennen zu lernen, Hegel auf nicht ganz zwei Seiten zu schildern unternimmt, stellt Fichtes Lehre auf den Kopf. — Eben führte ich aus dieser Periode Fichtes zwei Stellen aus den Grundzügen und aus dem Wesen des Gelehrten[35]) an, die sich noch um viele andere vermehren ließen. Man lese diese Sätze und daneben Hegels Urteil. Das lautet wörtlich: „Es ist in der Fichteschen Philosophie nichts zu sehen, als das Moment des Selbstbewußtseyns, des selbstbewußten Insichseyns: wie in der englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Seyn — für — Anderes, oder des Bewußtseyns nicht als Moment, sondern als das Prinzip des Wahren ausgesprochen ist; — in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geist[36])."

Zu den letzten Worten nur noch Fichtes Programm in der ersten Vorlesung der Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und dessen Begründung: „Individuen aber

---

[34]) Hegel, W. XV, Geschichte der Philosophie III, S. 613.
[35]) S. hier vor. S. Anm. 30 und 33.
[36]) Hegel, ebenda S. 640.

verschwinden nun vollends vor dem Blicke des Philosophen". ... Nur die Vereinigung aller, und besonders der inwohnende ewige Geist der Zeiten und der Welten vermag zu fördern[37])."

Hegel ist also ein Opfer seiner Art zu konstruieren geworden. Nur ist sie hier, wo es sich um Fichte handelte, für eine Auffassung der bisherigen, besonders aber auch für die Entwickelung der folgenden Philosophie verhängnisvoller geworden als an anderen Stellen. — Auch die rühmlichste Ausnahme, die Fichtes Sohn machte, konnte diesen Schaden nicht beseitigen[38])."

Tut doch, wie oben erwähnt, entgegengesetzt solchen falschen Behauptungen, nach J. G. Fichte der Auserlesene, der die Aufgabe des Menschengeschlechts versteht, nichts mehr und nichts weniger, als daß er den Weltplan mit verwirklicht.

Fern ist ihm unmännliche Weichheit. Er ist fest, un-

[37]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 14f.

[38]) „Das hatte ja eben jene Wissenschaftslehre bis in ihr letztes Vollwerk hinein — verfolgt und unter jeder Gestalt vernichtet, was Fichte als den Grundirrtum aller bisherigen Philosophie erkannt hatte, — das Objectiviren des Seyns, des Absoluten, kurz den Begriff eines „Dinges an sich", als das deutlich aufgewiesene Produkt eines unwillkürlichen Schematisierens im Wissen selbst, — während vielmehr das nur das wahre Seyn, die wahrhafte Realität ist, was in keiner Weise dem Ich blos ein Objektives bleibet, welches vielmehr, selber dem Ich sich einverleibend, es ergreift und durchhaucht. Wenn wir das Wahre nicht leben und sind, wenn es uns nicht gestaltet und erfüllt, kommt nimmer die Wahrheit an uns. Und sofern du auch dann wiederum es objektivirst und aus dir herauswirfst, hast du es auf ewig dir entfremdet und in die Schatten der Unwahrheit, eines todt bestehenden Seyns eingetaucht: es ist dir zum verblaßten, nicht mehr von dir gelebten, — blossen Resultate geworden! Dies ist der Grundgedanke von Fichtes Philosophie und Weltansicht in allen ihren Gestalten: er konnte darum sagen, das zur Erfahrung, zum Leben zurückzuführen, darein die nur in abgezogenen Begriffen lebende Zeitbildung wieder einzusetzen, der innerste Geist und die Seele seiner Lehre sey. [Man vergleiche seine Erklärung im „Sonnenklaren Berichte" (1801) S. 12, 13, 170, 71 (alt Ausg.) mit der „Wissenschaftslehre im allg. Umrisse" (1810) § 14, den Thatsachen des Bewußtseins (1813) in den „Nachgelassenen Werken" I, S. 569f., der „Wissenschaftslehre" vom J. 1812, in den „Nachgelassenen Werken" II, S. 491 u. s. w.]

erschüttert. Wer seinen Beruf recht erkennt, wer seine Stelle über den Menschen einnimmt, steht — nicht erst nach Nietzsche —, ich führe Fichte wörtlich an, „gegen alle diese Bedenklichkeiten, und gegen die Überraschung jeder unmännlichen Weichheit fest und unerschüttert“[39]). — Durch den bloßen Begriff „subjektiv“ ist also für eine klare Erfassung der Fichteschen Philosophie allein noch nichts gewonnen.

Von jeher ist aber gerade dieses Subjektive an Fichtes Idealismus zu stark übertrieben worden. Dahin gehört beispielsweise, daß man ihm häufig jede Beachtung des

Hiermit war, als die einzige Realität und Wahrheit, die Idealwelt eröffnet worden, die inneren Offenbarungen der Ideen an das freie Ich.“ W. I, S. XII f. — Damit wies J. H. Fichte nochmals, allerdings ohne es so klar auszusprechen wie sein Vater, auf den Widersinn des Zerreißens seiner Ansichten nach so unhaltbaren Gesichtspunkten hin.

[39]) Fichte, Wesen des Gelehrten, Vorlesuug VIII, S. 425. Beiläufig diese Ähnlichkeit in der Schilderung der Großen geht bis zu Einzelheiten, etwa bis zu dem auffallenden Wortspiele vom versuchenden Meister. Auch bei Fichte „versucht“ dieser den Studierenden, indem er ihm mit seiner Lehre „eine besondere Gestalt und Seite der Einen Idee“ zeigt, gleichzeitig wird er aber auch „an ihr versucht“ (ebenda S. 434). — Man könnte, da diese Ähnlichkeit hier einmal erwähnt ist, noch eine andere gleichartige Auffassung eines Problems nennen: Wie sein Landsmann klagt er (Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel II, 383) in einem Briefe an Schiller: „Unser Publikum kann einmal nicht declamieren.“ Eine dann übrigens durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch wiederholte Klage. Ferner siehe Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. 90, wo Fichte sagt: „Alles Geschriebene war zuerst mündlich vorgetragen, und war Abbildung des mündlichen Vortrags.“ Erst seit Erfindung der Buchdruckerkunst ist das anders geworden, „wodurch unter anderen auch der Stil, dem das lebendige Correctiv der Rede entging, in solchen Verfall geraten ... Das Zeitalter kann nicht mehr lesen, und darum ist alles Schreiben vergeblich,“ und S. 97 f.: „Bei den beiden klassischen Nationen unter den Alten, die wir näher kennen, den Griechen und Römern, wurde um vieles weniger geschrieben und gelesen, als bei uns, dagegen weit mehr gehört und Unterredung gepflogen. Fast alle ihre Schriften waren zuerst mündlich vorgetragen, und darum ein Abbild gehaltener Rede für diejenigen, welche der Rede selbst nicht hatten beiwohnen können: und, unter anderen, auch aus diesem Umstande entsteht der große Vorzug, den die Alten im Stile vor den meisten neueren haben, indem der letzteren Schriften etwas für sich zu bedeuten begehren, und ihnen das Correctiv der lebendigen Rede größtenteils abgeht.

Ein weiteres Eingehen auf diese Parallelen verspricht keine nennenswerte

Empirismus absprechen wollte. Wir werden auf diesen Vorwurf noch in einem besonderen Kapitel zu sprechen kommen. Einstweilen folgendes: Während Fichte bei jeder Gelegenheit stark betont[40]), daß die Einzelperson keine Realität besitze und gar nicht anders vorkomme „als ein Begriff“, wogegen das eigentliche Wesen der Verwirklichung, das Leben, das Wissen doch anderer Art sei, nämlich „das Absolute“ allein lebe[41]) und von einem tatsächlichen wahren, so mit Recht zu nennenden — Leben eines einzelnen allein insofern gesprochen werden könne, als ein (bevorzugter) Einzelner vom Absoluten weiß, oder schon ganz tagtäglich (Fichte W. VI, S. 306) „der gesellschaftliche Trieb gehört unter die Grundtriebe des Menschen“ oder der klare Begriff zeigt das Selbst des Menschen „als Glied einer sittlichen Ordnung, und es giebt eine Liebe dieser Ordnung[42]), . . . (VII, S. 304),“ zieht Hegel durchaus andere Schlüsse aus Fichtes Voraussetzungen, wiewol er doch ihn zu schildern unternimmt. Eigentümlich ist es schon, daß er sie so wiedergibt: „Der absolute Begriff ist in der Wissenschaft zu entwickeln. Als Absolutheit ist er nicht real oder zur Wissenschaft, zur Realisierung aus sich selbst, hat“ Fichte „ihn nicht gebracht“. Fichte hat damit „die Natur der Realisierung und die Wissenschaft selbst nicht gefunden[43]).“ Hegel übersah eben geflissentlich die Resultate des Denksystems und hierin Fichtes kategorische Erklärungen wie:

Ausbeute! Ebenso wenig wie die S. 233 der Vollständigkeit wegen noch erwähnte dritte. — Dazu endlich Störring über Nietzsche, hier S. 286 Anm. 4.

[40]) S. Anm. 1 auf S. 10.

[41]) Fichte; u. a. Anweisung, S. 88, 89.

[42]) Weitere Stellen s. u a. hier S. 326 ff., verwandte schon S. 32 f., S. 37 . . .

[43]) Hegel, W. XV, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band III. Berlin 1836, S. 615.

„Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn, und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes[44]), sonst hätte Hegels Urteil auch über Fichtes weitere Lehren nicht so fehl gehen können.

Hegel geht auffallenderweise auch an solchen Gedankengängen Fichtes vorüber, in denen er sich nicht nur klar gegen den Subjektivismus ausspricht, sondern es als Aufgabe der Wissenschaft hinstellt, gerade über ihn zu einer höheren Auffassung emporzuführen.

Um die ganze Unklarheit Hegels deutlich hervortreten zu lassen, ebenso die ganze Größe der durch Unterdrücken und Verschweigen solcher Ausführungen bei Fichte nunmehr entstehenden Unwissenschaftlichkeit, geben wir noch eine von den Fichteschen Gedankenfolgen hier etwas ausführlicher wieder. In der zweiten Vorlesung seiner Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters entwickelt er zunächst das Verhältnis des subjektiven Lebens zum Absoluten, dann zu dem der Gattung in Sätzen wie: „Es ist nur Ein Leben, auch in Absicht des Subjekts, das da lebt, d. h. es ist überall nur Ein lebendiges, die Eine lebende Vernunft: keineswegs also“ . . . ist die „Vernunft, als ein fremdes Ingrediens“ aufzufassen, ohne welches vernünftige Wesen allenfalls auch hätten bestehen können . . . sondern also, daß die Vernunft sey das einzig mögliche, auf sich selber beruhende und sich selber tragende Daseyn und Leben, wovon alles, was als daseyend und lebendig erscheint, nur die weitere Modification, Bestimmung, Abänderung und eigene Gestaltung ist.“ —

[44]) Fichte, Anweisung S. 87 f. Jedes Mißverständnis ist hier ausgeschlossen mit der weiteren Erklärung: „Es ist zwischen dem Absoluten oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf.“

Noch stärker verficht er seine Auffassung weiter so: „Es ist der größte Irrthum und der wahre Grund aller übrigen Irrthümer, welche mit diesem Zeitalter ihr Spiel treiben, wenn ein Individuum sich einbildet, daß es für sich selber daseyn und leben, und denken und wirken könne, und wenn einer glaubt, er selbst, diese bestimmte Person, sey das Denkende zu seinem Denken, da er doch nur ein einzelnes Gedachtes ist aus dem Einen allgemeinen und nothwendigen Denken". Nur das persönliche Selbstgefühl widerspricht diesem Satze. Giltigkeit hat deshalb aber dieses Gefühl nicht „da, wo von Wahrheit und eigentlicher Existenz die Rede ist," „täuschende Tatsachen des Bewußtseyns[45])" vorliegen. Denn „dieses erwähnte Eine und sich selber gleiche Leben der Vernunft wird . . . lediglich durch die irdische Ansicht und in derselben, zu verschiedenen individuellen Personen zerspaltet, welche Personen nun . . . keinesweges . . . an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind und existiren . . . die irdischen Ansicht, aber sie können in aller Ewigkeit nicht Lebens, wenigstens in der Erinnerung auch ins ewige Leben fort . . . die Personen dauern in alle Ewigkeit fort, wie sie hier existiren, als nothwendige Erscheinungen der irdischen Ansicht, aber sie können in aller Ewigkeit nicht werden, was sie nie waren oder sind, W e s e n a n s i c h"! — Im gleichen Sinne erwähnt er dann die Ideen, die „über die Individualität hinwegsetzen, und eigentlich dieselbe im Grunde und Boden vernichten[46])."

Daneben ist die große Fülle der Stellen zu beachten, die zeigen, wie sehr es die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft ist, solche Begriffe zu schaffen, die aus dem Wider-

---

[45]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters VII, S. 23 f.
[46]) Fichte, ebenda VII, S. 24 f.

streit der Meinungen zu einer haltbaren Fassung führen. Dabei fällt die Entscheidung immer zu Gunsten des über das Einzelwesen hinausreichenden Begriffs aus.

Fichte macht uns in kurzer Fassung mit diesem Widerstreite bekannt: „Was ich durch den unmittelbar mir beiwohnenden Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die leere Freiheit, was ich durch den absoluten und in sich selber zu Ende gekommenen Begriff nicht begreife, das ist nicht, sagt die Wissenschaft[47]).“ Sehen wir nun zu, welche positive Aufgabe Fichte angesichts dieser Frage seiner Wissenschaftslehre zuweist, so finden wir, daß er sie gerade „eine Erweiterung des Menschen über sein natürliches und gegebenes Dasein zum Sein mit Freiheit, und zum Selbstbewußtseyn derselben[48]) nennt.

— Den Gang einer der Untersuchungen, die zu solchen Ergebnissen führt, können wir beispielsweise an der Hand des Werkes: Die „Tatsachen des Bewußtseyns“ näher verfolgen. Das Wissen macht frei von den Einzelobjekten. Wir schaffen, indem wir Begriffe bilden, die nicht mehr an den durchaus der Vergänglichkeit preisgegebenen Objekten haften, etwas, was Leben hat.

Unser Ich steigert mehr und mehr sein Leben, indem es sich von dem, was nicht zur Dauer geboren, eben von den Objekten befreit.

Unser Ich wird sich des Absoluten, das in ihm liegt, bewußt. —

Nur so ist überhaupt der von der Menschheit hier erreichbare Zweck durchzuführen, den Fichte in dem Satz ausdrückt:

---

[47]) Fichte, ebenda VII, S. 22.
[48]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre. IX, S. 9.

Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte[49])."

Wiewol die S. 36 Anmerk. 38 erwähnten Worte des jüngeren Fichte vom Jahre 1845 dem Verfasser der „Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant[50])" kaum entgehen konnten, sieht doch auch Erdmann bei Fichte Gegensätze und diese in einer Schärfe, die bei einer genaueren Forschung am besten dadurch erklärt werden, daß uns in Erdmanns Werk eine Geschichte der „Philosophie vom Standpunkte Hegels aus" vorliegt! Wie bei Hegel gezeigt worden, daß er kühn das Gegenteil von dem, was Fichte geschrieben, behauptet, so werden hier Stellen aus Fichtes Werken zeigen können, daß der gesuchte Gegensatz nicht vorhanden ist.

Es erfüllt gleich mit Mißtrauen gegen den Wert der verschiedenen, so gegensätzlichen Auffassungen, die zutage treten, wenn man liest, was über den Lauf der Entstehungsgeschichte des Fichteschen Systems „entdeckt" worden ist. Ganz charakteristisch behauptet der eine, Fichte stütze sich in der zweiten Hälfte seiner Werke wieder auf Kant, ein anderer läßt ihn gerade Kant in dieser Zeit aufgeben und ihn, was noch richtig zu stellen, zu Spinoza zurückkehren. Er kann aber von diesem überhaupt nicht ausgegangen sein, so weit wie daraufhin auch Fichtes vorliegende Werke untersucht worden sind — oder dies unterlassen worden ist! —

Außer dieser so unzuverlässig wiedergegebenen Entwickelungsgeschichte verrät die Darstellung des Fichteschen

---

[49]) Fichte, Grundzüge des gegenw. Zeitalters. VII, S. 7.
[50]) Joh. Eduard Erdmann.

Systems eine falsche Schätzung. Sie wird für die Wissenschaft namentlich an der Stelle beachtenswert, d. h. „gefährlich“, wo sie deutlich Spuren von Versuchen verrät, Fichtes System mit anderen in Verbindung zu bringen, mit denen es weder geschichtlich noch seiner eigensten Natur nach solche behaupteten Berührungspunkte haben kann.

So wird bei Fichte die Identität „von Absolutem und Natur“ vermißt. Schonend solle dieser Mangel bei ihm verhüllt werden, während er sich doch nach eigener Aussage nichts Unlogischeres denken kann, als das ewig Unveränderliche, die Gottheit, das Absolute zu identifizieren mit dem, was in dauerndem Wandel begriffen ist, mit der Natur.

Deshalb gehen alle fehl, die nicht in diesem Kardinalpunkte einen völligen Gegensatz zwischen Fichtes Systemgrundlegung und dem „deus sive natura“ sehen[51]). Ferner denkt Fichte nicht an das Kunststück, die reale Welt aus dem Denken zu konstruieren. Er ist darin gänzlich mißverstanden worden. Die Natur des denkenden Menschen allein, aber nur die auf einer sehr vollkommenen Stufe, fühlt sich vom Absoluten selber ergriffen. Diese Natur des denkenden Menschen, das Wissen, aber zu verwechseln mit der Natur überhaupt, ist nach Fichte ein unglaublicher Verstoß. Unumwunden und wo es nur angebracht, weist er Spinoza dies nach. Schon 1794!

Nur, wer es nicht für unlogisch hält, ein unveränderliches Absolutes und das sich ewig Wandelnde, Natur genannt, einander gleichzusetzen, kann gegen Fichte seine Angriffe richten.

Wie in Fichtes Philosophie die Anschauung hinein-

---

[51]) Was namentlich aus seinen 1795 gegenüber Jakobi brieflich geäußerten Ansichten hierüber völlig klar wird.

gelesen worden, daß sie die reale Welt aus dem Denken konstruiere, läßt sich schwer fassen, zumal Fichte stets betonte: Das theoretische Denken kommt überall zuletzt![52]) Ganz ausführlich spricht er sich außer bei zahlreichen anderen Gelegenheiten hierüber gegen Jacobi aus[53]). Diese Briefe aus den verschiedensten Jahren enthalten mit die deutlichsten Beweise, die sich gegen die Annahme ins Feld führen lassen, Fichte sei ausgesprochener Subjektivist gewesen. Die Gedankengänge bewegen sich trotz zeitlicher Unterschiede hier ganz in gleicher Richtung: Die einzige Realität ist das göttliche Leben, dessen wir uns bewußt werden, indem wir es erleben[54]). Man denke Gott auch nicht als „ein System von Ichen; denn diese insgesammt existieren nicht eigentlich . . . Dabei wird es nun bleiben, was auch jene, die ihre sich angelogene selbständige Existenz ehrenhalber auch mit Gott theilen und ihn damit beschenken wollen, für Gesichter dazu machen![55])“ So heftig wendet sich Fichte gegen reine Subjektivität!

Richtig bemerkt sein Sohn zu dieser Stelle: „Fichte faßt noch einmal in diesem Bekenntniß, wie in einem höchsten Lichtpunkte, die Grundüberzeugung seines Lebens und das letzte Resultat seiner Philosophie zusammen[56]).“

---

[52]) Fichte geht in diesem Punkte also nicht über Aristoteles hinaus, vgl. Met. I 6, 1057 a 12.

[53]) Briefe und Briefentwürfe an Jacobi, z. t. abgedruckt: Fichte, Leben und lit. Briefwechsel 1, S. 176 ff.

[54]) Ebenda aus d. Jahre 1795.

[55]) Ebenda erst aus der Zeit um 1807.

[56]) Fichte, Leben und liter. Briefwechsel 1, S. 182.

Erfahrungstatsachen, der besondere Einwand Schellings.

Fichte selber führt mehrfach ein anderes allgemein gegen ihn herrschendes Vorurteil — außer dem durch Hegel veranlaßten — geradezu auf Schellings Ansicht über seine Wissenschaftslehre zurück. Der sprach es als seine feste Überzeugung aus, „Die Wissenschaftslehre leite das Ding von dem Wissen vom Dinge ab[1].“

Dieses Vorurteil herrscht selbst heute noch so stark gegen Fichte vor, daß sich nicht besser als durch eine Prüfung der Stellung Fichtes zu dieser Ableitung, im weiteren zu den Problemen des Empirismus überhaupt diese Frage entscheiden läßt. Ferner spielt auch die Kunst bei Fichte eine hervorragende Rolle, und das namentlich, wo sie die Theorie zu ergänzen und zu vollenden berufen ist. Sie soll dem vernünftigen Denken die letzte Vollendung geben. Sie ist also selbst in der Wissenschaftslehre, in der begreiflicherweise am meisten vom Wissen die Rede ist, über dasselbe gestellt und sie verfolgt doch in jeder ihrer Formen einen praktischen Zweck! Schließlich ist auch folgendes nicht zu übersehen: Fichte spricht viel von dem schlechthin als „Wissen“ bezeichneten Wissen des einzelnen.

---

[1]) Stelle aus einem Briefe Fichtes an Schad in Fichtes und Schellings philos. Briefwechsel, Stuttgart und Augsburg, 1856, S. 130.

Er zeigt auch, wie es von dem einzelnen ausgeht und als ein Besitz für die ganze Gattung durch ihn erworben wird. Vor allem betont er aber jenes Wissen, über das die Gattung, die gesamte Menschheit bereits zu verfügen imstande ist, was ihr ein unveräußerlicher Besitz geworden. Auch dadurch rückt dann von selber die Frage nach dem Begriff „Ding“ und nach dem Wissen vom Dinge ohne weiteres in ein ganz anderes Licht; es tritt die Entscheidung darüber in den Vordergrund, wie die Ableitungen vor sich gehen, wie die Zusammenhänge zu verstehen sind . . .

Schon in der Bestimmung des Gelehrten ist der Standpunkt folgender:

Es gibt äußere Dinge. Diese wirken auf unser empirisches Ich; doch nur so lange wir uns ihnen „unbefangen überlassen“. In dieser Zeit aber d. h. „so lange unsere Vernunft noch nicht erwacht ist,“ nimmt es durch sie sogar „gewisse Biegungen an, die mit der Form unseres reinen Ich unmöglich übereinstimmen können.“

Es gehört nun eine Geschicklichkeit dazu, „die durch Übung erworben und erhöht wird,“ diese Biegungen wieder „auszutilgen und uns die ursprüngliche reine Gestalt wiederzugeben[2]).“ Wie dann allmählich „sein persönliches Leben völlig vernichtet“ wird und „aus der Wurzel seines Lebens“ die Idee aufgenommen wird als „die Quelle aller seiner Freuden und seiner Genüsse“, das wird dann weiterhin noch näher zu betrachten sein, sobald wir auf das Wesen des Gelehrten näher eingehen werden. Doch hier schon so viel, daß Fichte diese „Geschicklichkeit“, die ihm in ihrer höchsten Form die selbst dem Wissen übergeordnete Kunst darstellt, ihren Zweck in nächste Be-

---

[2]) Fichte, einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. S. 14 f.

ziehung zur Erfahrung setzt. Uns liegt an diesem frühen Zeugnisse Fichtes vom Jahre 1794, da hier Urteile über Fichtes Weltanschauung, wie sie etwa ein Schelling ausgesprochen, ihn noch gewiß nicht beeinflußt haben. Also 1794 in der Bestimmung des Gelehrten heißt es: „Der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, — nämlich an den einzelnen „das, was man ihre besondre empirische individuelle Natur nennt[3])," — „der Vernunft zu unterwerfen, die Erfahrung, insofern sie nicht von den Gesetzen unseres Vorstellungsvermögens abhängig ist, übereinstimmend mit unsern nothwendigen praktischen Begriffen von ihr zu machen[4])."

Fichte bringt also den Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit in nächste Beziehung zur Erfahrung und obwol von ihm als höchste Form der Geschicklichkeit die vollendetste Kunst angegeben wird, durch die mehr als durch alles Wissen erreicht wird, nämlich die Vervollkommnung des einzelnen wie des gesamten Menschengeschlechtes, liegt ihm doch auch hier daran, auf die untergeordnete Form dieser Geschicklichkeit, die aber ebenso schon als unter dem höchsten Gesetze stehend zu betrachten ist, als Grundlage hinzuweisen. Damit zeigt er, was in der erhabensten Form höchste Kunst ist, auch bereits vor dieser hohen Entfaltung wirkt, nämlich als einfacher bloßer Trieb, als Gesellschaftlichkeit:

„Zu den genannten Geschicklichkeiten „gehört auch die Gesellschaftlichkeit." „Als bloßer Trieb" ist sie „dem höchsten Gesetze der steten Übereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet[5])."

---

[3]) Fichte, ebenda S. 51.
[4]) Fichte, ebenda S. 56.
[5]) Fichte, ebenda S. 37.

Auch wenn der einzelne noch so bedeutend, verliert deshalb die Gesellschaft nichts von ihrer Wichtigkeit, denn erstlich ist sie es, die seine Kräfte zu so hoher Vollkommenheit steigert, ferner ist es ja nicht bloß der einzelne, sondern eben das ganze Geschlecht, die ganze „Gattung“, an deren schließlicher Vervollkommnung so viel gelegen ist. Kein geringerer als Aristoteles stellt folgenden Zusammenhang her: Dialektik wie Rhetorik sind Gemeingut aller[6]). Der bedeutendste sittliche Charakter wirkt durch seine Kunst am überzeugendsten[7]). Gehört doch die Anlage, das zu treffen, was dem Vernunftcharakter offenkundig am besten entspricht, durchwegs auch „zu der Eigenschaft dessen, der die Wahrheit selbst zu finden imstande ist.“ — Auch diesen Glauben an den Sieg des höheren, besseren Menschen teilt Fichte mit Aristoteles.

Um nicht anderen Ausführungen vorzugreifen, sei nur auf die Ziele hingewiesen, die sich hier 1794 Fichte steckte. Da heißt es: „Alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, sind unter sich verschieden; es ist nur Eins, worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit.“ — Im „Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben denn auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher gefunden[8]).“

Was also hier Schelling Fichte vorwirft, dieses Konstruieren von Dingen aus dem Wissen von Dingen, da er doch Idealist sei, sollte doch schon mit Kants Entgegnung aus seiner Vorrede zur Kritik der praktischen

---

[6]) Aristoteles, Rhetorik 1, Kap. 1, 1.
[7]) Aristoteles, Rhetorik 1, Kap. 2, 2ff.
[8]) Fichte, Bestim. d. Gel. S. 41 und vorher, S. 35.

Vernunft abgetan gewesen sein, wo er solche „Rechtsverdrehung", die es „zu aller Zeit" gegeben, erwähnt, die z. B. dem als Idealisten bezeichneten widerfährt, „ob er gleich, durchaus, nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, daß unseren Vorstellungen äußerer Dinge wirkliche Gegenstände äußerer Dinge correspondiren[9])." Wer dies noch deutlicher gesagt verlangt oder es als einseitigen Idealismus deutet, fälscht, um Scheingründe gegen Kant u. a. vorbringen zu können. Ich verweise noch ganz besonders auf die mit Fichtes ursprünglicher Ansicht hierüber völlig übereinstimmende Schlußauffassung. So aus dem Jahre 1813, wozu zu vergleichen wäre, was hier S. 97 Anmerk. 26 näher angeführt ist.

In der dieses Problem sehr ausführlich behandelnden „Bestimmung des Menschen", sagt Fichte mit aller Deutlichkeit: „Das Ding soll etwas seyn außer mir dem Wissenden. Ich bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden[10])." Also unmittelbar mir selbst bewußt. — „Ich empfinde mein Empfinden. Dadurch entsteht mir nun keineswegs irgend eine Erkenntniß eines Seyns, sondern nur das Gefühl meines eignen Zustandes[11])."

Diese Ansicht hält Fichte mit größter Entschiedenheit bis zu seinem Tode fest. In dem letzten Halbjahre, in dem er an der Universität Berlin Vorlesungen hielt und dessen Schluß er nicht mehr erlebte, erklärt dieser nach der verkehrten Darstellung seiner Kollegen aller gesunden Empirie fernstehende Philosoph noch: „Nachweisen in der Anschauung nämlich ist unsere methodische Grundmaxime; außerdem qualitas occulta und leere Behauptung[12])."

---

[9]) Kant, Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft.
[10]) Fichte, die Bestimmung des Menschen, Berlin 1800. S. 128.
[11]) Fichte, ebenda S. 139.
[12]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813. W. IX, S. 49. Als Vorstufe hierzu s. S. 79 Anm. 44.

Für Schelling hat dagegen eine mit Hilfe der Sinnesorgane wahrgenommene Natur nur die Bedeutung eines Beispiels für sinnlich nicht wahrnehmbare Kräfte. Für „Potenzen". Sie erst bilden nach ihm in ihrer Gesamtheit ein System, das wahre Natur enthält. Jene andere Natur dagegen kann allein für den „sich entwickelnden" Menschen als tatsächliche Erscheinung gelten.

Daß dieser Standpunkt empirischer zu nennen als der Fichtes, wird niemand so leicht behaupten. Er wird es auch dort nicht, wo Schelling als Sphäre eines Menschen, der den Standpunkt der absoluten Identität annimmt, reine Aktualität, reine Potentialität nennt. Im Gegenteil, die Konstruktion seiner Auffassung wird deutlich, sobald er sich von der Höhe dieses Standpunktes absoluter Identität aus genötigt sieht, zum Menschen auf Erden zurückzukehren, ihn zu nehmen, wie er einmal ist. Trotz der „absoluten Identität" muß er leugnen, daß je ein Mensch restlos in Gott aufgehen könnte. Schelling kann ebenso wenig sagen, daß ein Mensch je in reine Natur versänke. Er muß bekennen: Der Mensch bleibt dauernd unvollkommen. Er bleibt ein Wesen aus Natur und Gott.

Schon die bisher angeführten Sätze zeigen, daß Hegel wie Schelling Fichtes Grundauffassung zu wenig geprüft und ihn in einen falschen Verdacht gebracht hatten. Fichte dagegen ist, wie Kant bereits in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" u. a. es aussprechen, der Ansicht, daß wir die „Kenntnis der menschlichen Natur . . . doch nur von der Erfahrung herhaben können[13])."

Ferner kann nach dieser Auffassung das Wissen für

---

[13]) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin. Akademieausgabe IV, S. 410.

ihn unmöglich tot sein, sondern „aus dem Sein“ muß „die Realität in das Wissen“ eintreten.

In dieser Bestimmung des Wissens weiß sich Fichte in vollem Gegensatze zu Schelling, den er hier mit Namen anführt: „Alle andern Philosophien fassen das Wissen als ein Todtes, durchaus Leidendes, Empfangendes; Recepticität ist der prächtige Ausdruck; denn nur so konnten sie die Realität und das Leben an den Gegensatz bringen. Das konnten sie allenfalls, wenn sie bei der bloßen Anschauung stehen blieben: wie aber mit dem Denken? Konnte sich denn da, wenn sie z. B. erschlossen, das Leben verbergen? Ja, das thaten sie mechanisch; ohne jemals ihrer bewußt zu werden, daß sie es thaten. Welcher Stumpfsinn! Jetzt sind sie erinnert worden. Was nun? Sie erklären, daß sie nicht wollen, nennen dies ein Reflektirsystem, bei welchem freilich aus dem Sein die Realität in das Wissen tritt. Das aber wollten sie nicht: darum sei es falsch; darum wollten sie auch nicht, was dahin führe, und es sei dies auch falsch, denn Falschheit des Resultates lasse sicher auf Falschheit der Prämissen schließen. So hat unter andern Schelling . . . auseinandergesetzt,“ während Fichte behauptet: „Denken setzt voraus Anschauung[14].“

Wie ungerecht dieser ganze Vorwurf gegen Fichte gewesen, erhellt zur Genüge aus der Tatsache, daß er von Anfang seines Philosophierens an ebenso wie Kant nach Mitteln gegen das Verderben der bloß spekulativen Stimmung gesucht hat, noch ehe er den Schlußteil der 1798 zu Jena gehaltenen Aszetik gerade unter eben genannter Überschrift als „Gegenmittel“ zusammenfaßte[15]).

---

[14]) Fichte, ebenda W. IX, S, 66f.

[15]) Fichte, Aszetik W. XI, S. 139—144.

II. Vorzugsweise empirische Grundlagen des Denksystems.

Schätzung Kants durch Fichte vor Aufstellung eines geschlossenen eigenen Systems.

Die weitere Stellungnahme Fichtes zu den Grundsätzen des Empirismus läßt sich erst recht verstehen, wenn man verfolgt, wie Fichte zu den Hauptproblemen des Idealismus Kants in Beziehung trat. Von Anfang an können wir dabei beobachten, mit wie großer Liebe sich Fichte auch in die schwierigsten Untersuchungen dieser Philosophie vertieft hat. Zugleich wird aber auch ganz klar, eine wie kraftvolle Selbständigkeit der junge Philosoph auch diesen Meisterwerken gegenüber sich bewahrte. 1791 verfaßte er eine Schrift, die Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Bedeutung für die Kantische Richtung klarlegen wollte. Sie ist nur Bruchstück geblieben. Gleichwohl ist sie gerade für die Kenntnis der Fichteschen Auffassung bedeutungsvoll. Schon in ihr folgt er dem Kantischen Standpunkte, jedoch nur soweit, als durch ihn die Grundlagen seiner eigenen Ansichten nicht berührt werden. Schließlich zwingt er auch schon in diesem frühen Versuche einige leitenden Gedanken Kants in die Richtung seiner eigenen Philosophie.

Verfolgen wir Fichtes Unternehmen! Wir haben bereits in seinem Verhalten und in der Fassung seines endlichen Ausdeutens des Kantischen Einteilungsprinzips ein

gutes Beispiel dafür! Er stellt fest als Haupteinteilung jenes Systems eine theoretische und eine praktische Philosophie. Die erste, die Naturphilosophie, hat es bloß mit den Erscheinungen zu tun. Hier ordnet der Verstand als ein Grundvermögen des Gemüts das, was ihm geboten wird. Alle Folgerungen bleiben „doch immer nur bei der Natur stehen[1]).“ Der Verstand, nicht die Vernunft, ist also tätig, wo es sich um Aufstellung von Naturbegriffen handelt.

Anders die praktische Philosophie! Sie bleibt nicht vor diesem Reiche der Naturerscheinungen stehen; ihr Gebiet, das der Moralphilosophie, muß deshalb auch von einem anderen Grundvermögen des Gemüts aus in Angriff genommen werden. Denn hier ist die Natur unter einem bestimmten, etwas neues hervorbringenden Gesichtspunkte zu betrachten. Er geht über das, was dem Verstande zu leisten möglich, hinaus und stellt sich dar als Annahme der Zweckmäßigkeit der Natur. Hier ist das Gebiet, auf dem sich, um es kurz so zu bezeichnen, wie es Kant tut, die praktische Vernunft als ein anderes Grundvermögen unseres Gemüts betätigt.

Wenn Kant dann diese beiden Vermögen durch das der Urteilskraft als ihre Vereinigung darzustellen sucht, so sehen wir selbst bis zu diesem Punkte Fichte der Einteilung Kants folgen. Wir wollen hier nur noch darauf hinweisen, wie von Kant der transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur als eines Prinzips dieser Urteilskraft hingestellt wird. Geht doch aus ihm deutlich hervor, worauf es beruht, daß die Vernunft Praktisches zu leisten hat. Es ist ihre berufenste Aufgabe, deren Lösung ihr durch die Fähigkeit der Reflexion über eine durchgängig

---

[1]) Kant, Einleitung seiner Kritik der Urteilskraft.

zusammenhängende Erfahrung von den Gegenständen der Natur möglich wird. Kant sagt: „Dieser transzendentale Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegriff, noch ein Freiheitsbegriff, weil er garnichts dem Objekte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen, vorstellt, folglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft[2].“

Somit findet Fichte erstens die drei Grundvermögen unseres Gemüts nebeneinander bei Kant genannt. Dagegen war hier noch nicht gesagt, daß alle drei „auch innerlich auf einer gemeinschaftlichen Einheit beruhen[3]),“ zweitens findet Fichte bei Kant, wie wir eben lasen, den transzendentalen Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur als Subjekt im Prinzip der Urteilskraft gedeutet. Dies scheint für ihn bestimmend gewesen zu sein, schon 1790 an eine innere Zusammengehörigkeit der Grundvermögen zu denken, wie sie sich dann in den folgenden mannigfaltigen Darstellungen der Wissenschaftslehre findet, ausgehend von dem Begriffe des Ich, aus dem Fichte alle übrigen abzuleiten versteht, so wie er sie zunächst für seine Erkenntnistheorie gebraucht.

Bei Fichte besteht also von dieser Frühschrift[4]) an nachweislich eine durchgängige Verbindung seiner erkenntnistheoretischen Ansichten bis zu den letzten Werken hin.

Richten wir nun unsere Aufmerksamkeit darauf, ob

---

[2]) Kant, ebenda.

[3]) Eine Ansicht schon aus dem Jahre 1790!

[4]) Für die hohen Anforderungen, die Fichte an sich stellte, spricht es, daß er unmittelbar nach dem persönlichen Bekanntwerden mit Kant — am 27. Juli 1791 in seinem Tagebuche — diese Frühschrift „als von Grund aus oberflächlich“ bezeichnete.

sich ebenso für die zweite große Gruppe Fichtescher Werke, für die religionsphilosophische, auch ein Zusammenhang von den unter Kants Einfluß entstandenen Frühwerken an verfolgen läßt bis zu den Schlußwerken dieser Gruppe! — Wie dort das Gebiet des Wissens, so bildet hier das des Glaubens Fichtes Thema.

Völlig entsprechend dem von ihm von Anfang an hochgehaltenen Gedanken, daß sich jede Vervollkommnung vollziehe als eine weitere Entfaltung der schon ursprünglich in uns angelegten Fähigkeiten, ist es dann, wenn Fichte das Wissen wie das Glauben als Mittel zur Vervollkommnung des einzelnen wie der gesamten Menschheit, jener „Gemeinde von Ichen“, ansieht.

Als Hauptschrift dieser Gruppe bleibt die Kritik aller Offenbarung bestehen, auf die weiterhin noch zurückzukommen ist. Hier nur noch einige Ergänzungen aus Fichtes Briefen in dieser ersten Zeit, in der er sich für die Kantische Philosophie als Ausgangspunkt seines eigenen Systems entschied. Ihnen können wir auch durchgängig entnehmen, wie bestimmt er an Kant seit seinem ersten Bekanntwerden mit ihm verständige Kritik geübt hat, was ihn vor jeder unwürdigen Abhängigkeit auch von diesem großen Meister bewahrte.

Mit einer Deutlichkeit, wie wir sie in späteren Jahren kaum wieder antreffen, erklärt Fichte zu Anfang der Neunziger, wie er Kants Philosophie auffaßt und welche Aufgabe er ihr gegenüber glaubt erfüllen zu müssen. Von vornherein fällt es in diesen ersten Zeugnissen Fichtes über Kant angenehm auf, wie ruhevoll er sich vor jeder Schwärmerei diesem Manne gegenüber bewahrt, dessen Werken er einige Jahre seines Lebens zu widmen bereit ist. Wenn wir zusehen, wie sich Fichte im allgemeinen zu dieser Philosophie

verhält, so springt als besondere Eigenart und Folge des Einflusses, den Fichte durch sie empfangen, in die Augen: Erstens, daß er völlig durchdrungen von ihrem Wahrheitsgehalt sich für verpflichtet hält, sie mit Hilfe einer verständlicheren Darstellung möglichst weiten Kreisen zugänglich zu machen. Zweitens, liefert die Hinneigung Fichtes zu Kants Kritik der praktischen Vernunft und seine Schätzung der kritischen Vernunft einen auch sonst unschwer zu führenden Beweis, wie sehr Fichte selbst diesen Meisterwerken gegenüber seine ihm eigentümliche Richtung unabhängig zu behaupten wußte.

Fichte hat schon folgende Wahrnehmung, die er in Zürich machen mußte, unangenehm berührt, der er 1790 in einem Briefe an seine Braut unverhohlen Ausdruck gibt: „Keiner unter den dasigen Gelehrten war, wenigstens zu meiner Zeit mit der Kantschen Philosophie auch nur durch Hörensagen bekannt[5]);“ deshalb will er auch „in Zürich selbst, wo kein einziger ist, der sie versteht“, möglicherweise „etwas“ dazu beitragen, „sie bekannter zu machen“. Das würde ihm eine „doppelte Freude“ sein. Er selbst sagt von sich damals: „ich hatte mich . . . ganz dem Studium der Kantschen Philosophie hingegeben; einer Philosophie, welche die Einbildungskraft, die bei mir immer sehr mächtig war, zähmt, dem Verstande das Übergewicht und dem ganzen Geiste eine unbegreifliche Erhebung über alle irdischen Dinge giebt. Ich habe eine edlere Moral angenommen und, anstatt mich mit Dingen außer mir zu beschäftigen, mich mehr mit mir selbst beschäftigt. Dies hat mir eine Ruhe gegeben, die ich noch nie empfunden;“ das also hat Fichte zu dem Entschlusse geführt, dieser Philo-

---

[5]) Fichte, Leben und liter. Briefwechsel I, S. 97.

sophie wenigstens einige Jahre" seines Lebens zu widmen. Sie ist ihm eben die Philosophie. Sagt er doch in einem Schreiben an Achelis ausdrücklich: Ich warf mich in die Philosophie, und das zwar, wie sich versteht, in die Kantische." Dieses anfängliche Einarbeiten Fichtes in die Kantschen Probleme ist aber keineswegs so zu verstehen, als wenn Fichte nicht damit ganz bestimmte Aufgaben vor sich sah. Es waren Aufgaben, die er sich selbst gestellt hatte und zu deren Lösung er sich keine bessere Grundlage denken konnte als die Philosophie Kants. „Ich habe mich jetzt ganz in die Kantische Philosophie geworfen," schreibt er damals. „Ich gab eine Stunde über die Kritik der reinen Vernunft." „Seit meiner Bekanntschaft mit der Kritik der praktischen Vernunft" aus wahrem Geschmack. Ein gewisser Peuker in Schlesien hat eine „Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, nebst kurzer Widerlegung der dagegen gemachten Einwürfe," geschrieben, es ist größtenteils ein Auszug, der mir indeß trefflich scheint, der mich aber im Grunde nicht freut, weil ich halb und halb willens war, etwas Ähnliches zu tun. Eine Hauptursache von der Unverständlichkeit der Kritik scheinen mir die oftmaligen Widerholungen und Digressionen, welche die Ideenreihe unterbrechen; und ich glaube, sie würde leichter sein, wenn sie halb so dick wäre."

In dem kurzen uns erhalten gebliebenen Manuskripte geht nun Fichte auf eine geradezu mustergiltige Art zu Werke, um die Kritik der reinen Vernunft durch einen Auszug aus ihr übersichtlicher zu machen.

Stärke und Schwäche der Kantischen Philosophie nach Fichtes Auffassung.

Hauptsache ist für Fichte das Verständlichmachen der Kantischen Philosophie. Ihre Größe sieht er gerade darin, daß sie es versteht, ihr System aufzubauen, wie es bei dem selbständigen Gebrauche des Verstandes sich eigentlich für jeden von selbst ergibt. Eine hoch bedeutsame Briefstelle aus dieser Zeit verrät einmal, daß Fichte damals schon ein *eigenes* System zum mindesten vorbereitete. Dabei legt aber Fichte sogleich das Bekenntnis ab, daß er für sein System nicht den Anspruch auf Originalität erheben will. Von Wichtigkeit ist seine Erklärung hierfür, denn dieser Mangel ist durchaus nicht aufs erste von einer Abhängigkeit gegenüber *Kants Kritik zu unterscheiden*. Vielmehr seine, wie Kants Philosophie zeigen, ganz die *gleiche* Abhängigkeit. Das ist aber eine solche, deren sich ein jedes System rühmen kann. Sie ist eben darauf zurückzuführen, wie ein Denker von jeher, also längst, ehe noch Kants Kritik geschrieben war, oder wie ebenso auch Fichte selber, der treue Anhänger Kants, sich ein *eigenes* System bei *selbständigem* Verstandesgebrauche gedacht und zurecht gelegt. — Darin ist auch die Ursache zu sehen, daß niemand von Fichte gefunden wurde, der gegen sein System etwas

Gründliches eingewendet hätte. Wörtlich sagt er: „Ich überrede mich nicht, daß vor der Kantischen Kritik irgend jemand, der seinen Verstand selbständig zu brauchen wußte, anders gedacht hat als ich, und ich erinnere mich niemand gefunden zu haben, der gegen mein System etwas Gründliches eingewendet hätte.“

Aus diesem genialen Übereinstimmen der Kantschen Kritik mit dem richtigen Denken der gesamten Menschheit, läßt sich auch Fichtes Erlebnis mit ihr erklären. Er selbst faßte es in die Worte: Ich „täuschte mich wohl zu sehr, daß ich die erhabene Gesinnungen, die ich meinem Gedächtnisse einprägte, aus mir selbst als in mir einheimisch zu schöpfen glaubte.“ Das ist ein Geständnis, das Fichte alle Ehre macht, und das bei noch so vielen auftretenden Verschiedenheiten zeigt, auf wie gleichem Boden die Philosophie beider erwuchs. Es ist nicht zu viel gesagt, was später Fichtes Sohn behauptete: Für seinen Vater „entschied sich alles in ihm und außer ihm,“ als er die Kantische Philosophie kennen lernte[1]).

Sehen wir jetzt zu, was er an ihr jedoch von vornherein vermißte. Es ist ihm die Verbindung mit dem lebendigen Strome des Lebens nicht so erkennbar, wie er es gern zu sehen wünschte. Das nun zu leisten, erkennt er als seine besondere Aufgabe.

Deshalb zog ihn von allen drei Kritiken Kants am meisten auch immer die der praktischen Vernunft an. Welchen Eindruck sie auf ihn gleich beim ersten Lesen gemacht hat, schildert er selbst: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik „der praktischen Vernunft“ gelesen habe. . . . Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Mensch-

---

[1]) Fichte, Leben und liter. Briefwechsel I, S. 104.

heit, welche Kraft uns dieses System giebt! ... Welch ein Segen für ein Zeitalter, in welchem die Moral von ihren Grundfesten aus zerstört und der Begriff Pflicht in allen Wörterbüchern durchstrichen war[2])." Diese Schätzung bringt Fichte dazu den in Kants Moralphilosophie ausgesprochenen Grundsatz zum Mittelpunkte der gesamten Philosophie zu machen.

So sinkt denn gerade bei Fichte, dem treuesten Anhänger des Kantischen Systems, die wichtige erste Kritik zu einem Vorstudium der folgenden herab. Er sagt das dort, wo er den Einfluß der ganzen Kantischen Philosophie auf seine Denkrichtung schildert: „Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders aber der moralische Teil derselben, der aber ohne Studium der „Kritik der reinen Vernunft" unverständlich bleibt, auf das ganze Denksystem[3]) eines Menschen hat, die Revolution, die durch sie besonders in meiner ganzen Denkungsart entstanden ist, ist unbegreiflich[4]) ... Wenn ich Zeit und Ruhe finde, so werde ich vor der Hand sie ganz der Kantischen Philosophie widmen. Seine Moralgrundsätze, in populärem Vorträge, mit Kraft und Feuer dem Publikum ans Herz gelegt, wären vielleicht eine „Wohltat für die Welt. Ich hätte Lust, mir dies Verdienst zu erwerben ... Überdies ist seine Moral eines populären Vortrags fähig[5])."

Die Stellung Fichtes zur Kritik der Urteilskraft wird von ihm in folgender Weise gekennzeichnet: „Es ist eine Ästhetik und Teleologie, von denen die erste, da Sie sich mit Untersuchung des Schönen beschäftigt haben, Sie

---

[2]) Fichte, ebenda S. 109f.
[3]) Fichte, ebenda S. 107.
[4]) Vom Verfasser durch Druck hervorgehoben.
[5]) Fichte, ebenda S. 109.

doppelt interessieren wird; evident, wie alles von Kant, deutlicher und besser geschrieben, wie mir scheint, als seine vorigen Werke, und — besser gedruckt!"

Über den Titel blieb er unentschieden. Er dachte daran, diese ungedruckt gebliebene Schrift „Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urtheilskraft" zu nennen. Mit dem ersten Teil, mit der Untersuchung des Schönen findet sich Fichte schnell ab. Er tröstet sich und andere mit dem Gedanken, dem er gelegentlich folgendermaßen Ausdruck verleiht: „Durch eine gründliche Philosophie, die schon anfängt zu siegen, werden auch unsere Grundsätze über die Kunst berichtigt werden." Im übrigen läßt sich auch hier an Fichtes Schätzung ähnliches beobachten wie den beiden ersten Kantischen Kritiken gegenüber. Begeistert von ihr, will er sie weiten Kreisen verständlich machen. Doch nicht allein aus diesem Grunde, sondern auch weil so, wie Kant sein Werk geschrieben hatte, zu viele Stellen in ihm dunkel sind.

Fichte übersieht also die den Kantischen Kritiken anhaftenden Schwächen nicht. Auch mit sich geht er ins Gericht. Er frägt sich, ob er dazu imstande, die Verdeutlichungen vorzunehmen. Beschäftigt mit dieser Arbeit, schreibt er von der Kritik der Urteilskraft: „Da sie mir ziemlich dunkel vorkam, so glaubte ich, sie könnte andern leicht ebenso vorkommen, und es würde kein ganz überflüssiges Werk sein, sie etwas deutlicher zu machen. Bis hierher dachte ich vielleicht richtig; aber ob ich es sein könnte, der sie deutlicher mache, dachte ich darin ebenso richtig? Dies ist es, was ich von Ihnen erfahren will, und deshalb schicke ich Ihnen hier den Anfang des Manuskripts, d. h. alles, womit ich aus dem Gröbsten im Reinen bin. Meine Absicht war, Wiederholungen abzuschneiden,

die synthetische Methode, die Kant in Absicht des Ganzen unerreichbar durchführt, auch in die einzelsten Theile desselben, wo er mir oft unordentlich zu sein scheint, zu bringen, was sehr dunkel ist, mit andern, wenn auch nicht besseren, doch deutlicheren Worten zu sagen, damit ein Leser, der zugleich des Kantschen Buches sich bedient, eine Sache von zwei Seiten sehen könne . . . Die Einleitung schien mir das dunkelste im Buche. Mühe habe ich mir freilich gegeben, Licht hineinzubringen; aber wie es gelungen ist, weiß ich nicht[6])."

Nicht unerwähnt bleibe auch noch ein äußerer oder wie Fichte sagt historischer Grund, weshalb Fichte gerade von praktischen Prinzipien aus die noch unbeantworteten Fragen behandeln will. — Hören wir ihn selbst: „Das theoretische Gebiet der Philosophie ist unstreitig durch die gründlichen Untersuchungen der Kritiker erschöpft; alle bis jetzt noch unbeantworteten Fragen müssen aus praktischen Prinzipien beantwortet werden, wie ich indeß nur historisch anführe. Wir müssen versuchen, ob wir die aufgeworfene Frage aus dergleichen Prinzipien wirklich beantworten können[7])." —

Trotz allem wurde das anfänglich nur gegen die einem jeden verständlich . . . von Fichte verfaßten Schriften gefällte Urteil, wie vorauszusehen war, schon in nächster Zeit allgemein angewandt. Sehr bald gingen Hegel wie Schelling und mit ihnen der wachsende Kreis ihrer Anhänger auch zu Angriffen gegen Fichtes von ihnen besonders als Hauptmerkmale seiner wissenschaftlichen

6) Fichte, ebenda I, S. 111f.
7) Fichte, Bestimmung des Gelehrten S. 28.

Lehre herausgehobenen „subjektiven Idealismus" über. Wie weit es dabei durch ihre Einseitigkeit kam, wird uns gelegentlich geschildert: „Die damaligen Lehrbücher zur Geschichte der Philosophie überlieferten ein ebenso dürftiges als schiefes Bild derselben, begleitet von einer banalen Parteikritik, entweder vom Kantisch-Friesschen Standpunkt, daß sie den wahren Geist des Kritizismus verkannt habe, oder nach Schelling-Hegelschen Prämissen, daß sie auf dem Reflexionspunkte eines nur subjektiven Idealismus hängen geblieben sei." Hierzu bemerkt J. H. Fichte: „Zur Charakteristik der Vergangenheit wie zur Warnung für die Zukunft scheint es wohlgetan, folgenden Zug damaliger Parteistimmung mitzutheilen, dessen factische Richtigkeit wir verbürgen. Als im Jahre 1834 Fichtes „Nachgelassene Werke" (3 Bände, Bonn) erschienen waren, sandte der treffliche Karl Bayer (damals in Erlangen) eine kritische Anzeige derselben an die Societät der „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" in Berlin. Diese Arbeit, nachher als besondere Broschüre unter dem Titel „Zu Fichtes Andenken" 1835 veröffentlicht, wurde von der Societät zurückgewiesen, „weil das Urtheil über Fichte zu anerkennend sei." Die „wissenschaftliche Kritik", unkritisch genug, duldete dort nur *eine* Farbe![8])"

[8]) Fichte, Leben und litterarischer Briefwechsel Bd. I, S. 170 nebst Anm.

Fichtes Schätzung des Empirismus.

So oft Fichte also auch schon als ein Idealist bezeichnet und ihm deshalb von seinen Gegnern Verkennung des Realen abgesprochen worden, so wenig gerecht bleibt deshalb doch dieser Vorwurf einer Verachtung der Erfahrung. Hören wir ihn selbst reden!

Nicht allein, daß er entschieden vor einer unfruchtbaren Naturphilosophie warnt: „Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt.“ Sie ist „— weit entfernt, ein Vorschritt zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum[1]).“ Sie gibt sich den Schein, „als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen und die Erfahrung zu ersetzen vermöge,“ — „und verliert, über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber[2]).“

Daß diese 1805 ausgesprochenen Sätze durchaus keine bloßen Gelegenheitseinfälle darstellen, denen deshalb keine weitere Bedeutung beizulegen sei, vielmehr ebenso wie die übrigen hier behandelten Themata zu den Fragen gehören, die auch schon im Anfang des Fichteschen Philosophierens

[1]) Fichte, Wesen des Gelehrten W. VI, S. 363 f.

[2]) Ebenda 365.

unseren Denker lebhaft beschäftigten und für eine weitere Ausführung vorbehalten wurden, offenbaren Sätze wie folgender 1794 veröffentlichter ganz klar: „Ich deute dadurch nur vorläufig an, was ich zu einer andern Zeit weiter ausführen werde; um vor der Hand wenigstens durch mein Zeugniß zu betheuern, daß das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, garnicht überflüssig macht, sondern daß sie vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten darthut[3]."

Mit Spott behandelt Fichte die, welche sich einbilden, empirische Kenntnisse a priori deducieren zu können: Es könnte „jedem, der nicht blind ist, offenbar seyn, daß das Wesentliche der zum Beispiele angeführten empirischen Kenntnisse durchaus nicht a priori deduciert, . . . werde[4])." Er schließt diesen Abschnitt damit, daß er gegen solche die bewährten Männer empirischer Wissenschaft in Schutz nimmt. Gegen jene Schwärmer mit ihrer Art und Weise, „den bewährtesten Männern in der Empirie mit Einfällen, die sie freilich, mit der Natur ihrer Wissenschaft zu gut bekannt, nie haben konnten, in den Weg zu treten[5])." Eine andere Stelle! Fichte warnt: „Vor nichts aber hüte — sowohl die Geschichte, als eine gewisse Halbphilosophie — sich mehr, als vor der völlig unvernünftigen . . . Mühe, die Unvernunft durch allmähliche Verringerung ihres Grades zur Vernunft hinaufzusteigern; und, wenn man ihnen nur die hinlängliche Reihe von Jahrtausenden gibt, von einem Orang-Outang zuletzt einen Leibnitz oder Kant abstammen zu lassen![6])

[3]) Bestimmung des Gelehrten 1794, S. 83.
[4]) Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 125.
[5]) Ebenda W. VII, S. 126.
[6]) Ebenda W. VII, S. 134.

Daß mit solchen derben Zurückweisungen einzig Schwärmer, nie „richtige Empiriker“ getroffen werden sollen, zeigt mit am deutlichsten folgende Anerkennung: „Genial ist die Gabe des richtigen Empirikers; er selber ein „Genie“. „Diese Männer gingen allemal[7]) von Phänomenen aus, nur suchend das Einheitsgesetz, in welchem diese befaßt werden könnten; und gingen, sowie sie ihren Gedanken empfangen hatten, zu den Phänomenen zurück, um an ihnen den Gedanken zu prüfen; — ohne Zweifel in der festen Überzeugung, daß er erst von der Erklärbarkeit jener aus ihm seine Bestätigung erwarte, und in dem Entschlusse, ihn aufzugeben, falls er sich nicht auf diese Weise bewährte. Er bewährte sich, und es fand sich dadurch, daß sie nicht etwas willkürliches sich ausgedacht, sondern einen durch die Natur selbst uns angemutheten Gedanken gefunden hätten; und darum ist ihre Gabe keinesweges Schwärmerei, sondern sie ist Genie zu nennen[8]).“ Ihr Gegenteil, „die Schwärmerei . . . geht weder aus von der Empirie, noch bescheidet sie sich, die Empirie als Richterin ihrer Einfälle anzuerkennen, sondern sie fordert, daß die Natur sich nach ihren Gedanken richte.“ Sie weiß nicht, wo es mit dem a priori bestimmen der Natur aufhört „und nur das Experiment entscheiden könne“.

Sie befaßt sich gern mit der Natur, als ihrem Ursprungsgebiete. Ist sie doch eine „denkende Naturkraft“[9]). Solche Schwärmer denken sich etwas aus „über die verborgenen Gründe der Natur“, führt Fichte weiter aus, — denn dies ist ja die unwandelbare Sitte der Schwärmerei,

---

[7]) Experimental-physikalisch ist aus den voraufgehenden Sätzen zu ergänzen. — Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 116 f.

[8]) Fichte, ebenda W. VII, S. 117.

[9]) Ebenda W. VII, S. 117 f.

daß sie stets die Natur zu ihrem Objekte mache —“; sie „lassen sich einfallen, was ihnen nun eben einfallen will, und sehen sich nun um unter diesen Einfällen, welcher ihnen etwa am besten gefalle[10]).“

Zur Höhe der Wissenschaft schwingt sie sich nicht auf; „mit einem Worte: alle Schwärmerei ist und wird nothwendig Naturphilosophie[11]);“ wovon wohl zu unterscheiden „die spekulative Naturlehre“. Sie „setzt wissenschaftliche Bildung voraus, und kann nur wissenschaftlich gefaßt werden, und der Ungelehrte bedarf ihrer niemals[12]).“

Fichtes Angriff ist also in solchen Ausführungen durchaus gegen eine unwissenschaftliche Naturphilosophie gerichtet. Er will weder eine wissenschaftliche Philosophie treffen noch die Naturwissenschaft. Daß er es in erster Linie auf die falsch betriebene Philosophie abgesehen, geht auch aus anderen Werken hervor. So erklärt er einmal in einer Einleitungsvorlesung zur Wissenschaftslehre: „Alle mir bekannte Philosophie der Zeit aber, Kants eigentlichen Sinn und die Wissenschaftslehre abgerechnet, ist Naturphilosophie[13]).“

Ebenso wie Fichte dartut, wo die Arbeit des Naturforschers aufhört, zeigt er auch dem Philosophen die Grenze gegen die Empirie hin. Nötig erscheint solche Warnung Fichte namentlich dort, wo einer glaubt, die Unendlichkeit erfassen zu können, „was durchaus unmöglich ist. Hier sonach ist seine Grenze, und er wird, falls er in diesem Gebiete etwas zu wissen begehrt, an die Empirie gewiesen. Ebenso wenig kann der Historiker jenes Unbegriffene, als

---

[10]) Ebenda W. VII, S. 122.
[11]) Ebenda W. VII, S. 118.
[12]) Ebenda W. VII, S. 120.
[13]) Fichte W. IX, S. 11.

den Uranfang der Zeit, in seiner Genesis angeben. Sein Geschäft ist: die faktischen **Fortbestimmungen** des empirischen Daseyns aufzustellen. Das empirische Daseyn selber und alle Bedingungen davon setzt er daher voraus. Welches nun diese Bedingungen des empirischen Daseyns seyen[14])," . . . zu untersuchen, ist Sache des Philosophen. „Die Geschichte ist bloße Empirie; nur Facta hat sie zu liefern, und alle ihre Beweise können nur factisch geführt werden. Über das zu erweisende Factum etwa zu einer Urgeschichte aufzusteigen, oder darüber zu argumentieren, wie etwas hätte seyn können, und nun anzunehmen, es sey — wirklich also gewesen, — ist eine Verirrung außerhalb der Grenzen der Historie." Das wäre eine „Geschichte a priori nach Art der gekennzeichneten „Physik a priori." „Nur dem Verstande, keineswegs aber der Phantasie, ist in dem historischen Beweise Einfluß zu verstatten[15])," eine Bemerkung, an die Fichte lange Ausführungen über wissenschaftlich kritische Arbeitsweise knüpft. Dabei soll die Geschichtswissenschaft es sich zur Hauptregel machen, „den factischen Zustand der Gegenwart, besonders inwiefern er auf frühere Facta leiten dürfte, rein und vollständig aufzufassen, und scharf und bestimmt zu denken, unter Bedingung welcher früheren Facten allein er sich verstehen lasse[16])." Wohl vermag der Philosoph einen Überblick über den Entwicklungsgang des Menschengeschlechts zu geben, über den Weltplan . . ., nur darf eben nicht außer acht gelassen werden, daß dies allein gestattet ist, weil uns keine andere Fassung, kein sonstiger Begriff für das tatsächlich Unbegriffene zu Gebote steht; „die eigentliche Geschichte"

---

[14]) Fichte, die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 131.
[15]) Fichte, ebenda W. VII, S. 136.
[16]) Fichte, ebenda W. VII, S. 138.

dagegen, „die reine Empirie der Geschichte“ muß in aposteriorischer Form gegeben werden.

Diese Gründlichkeit fordert Fichte durchaus und schildert mit Vorliebe ihre hohe Bedeutung auf allen Gebieten. So in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters: Die Wissenschaft der „Mechanik hat die schwache menschliche Kraft beinahe ins unendliche vervielfältiget, und fährt fort sie zu vervielfältigen. Die Chemie hat uns an mehreren Stellen in die geheime Werkstätte der Natur eingeführt und uns fähig gemacht, manches ihrer Wunder für unseren Zweck nachzuthun und vor großen Beschädigungen durch sie uns zu schützen; die Astronomie hat den Himmel erobert und seine Bahnen gemessen[17].“

Als ein Zeichen besonderer Gründlichkeit wird von ihm die „Erfindung der Mathematik bei den Alten[18],“ gepriesen.

Die rechte naturwissenschaftliche, experimentelle Methode kann überall nutzbringend angewandt werden, schon beim einfachen Lesen wissenschaftlicher Werke, wobei man sich dem Autor gegenüber durchaus nicht nur rein leidend verhalten soll, „sondern, wie in der Naturforschung die Natur den an sie gestellten Fragen des Experimentators zu unterwerfen ist und zu nöthigen, daß sie nicht in den Tag hineinrede, sondern die vorgelegte Frage beantwortet: ebenso ist der Autor zu unterwerfen einem geschickten und wohlberechtigten Experimente des Lesers[19].“ Fichte unterscheidet ja ausdrücklich dieses experimentelle Vorgehen von der gewöhnlichen Erfahrung; so gleich in der zweiten Vorlesung: Bloße „Erfahrung, — von welcher so-

[17]) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 44.
[18]) Ebenda W. VII, S. 73.
[19]) Ebenda W. VII, S. 91.

dann sorgfältig die Beobachtung und das Experiment unterschieden werden muß[20])."

Allein diese richtig angewandte Methode setzt in dem unendlichen Gebiete der Empirie „an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück" „ein sicheres Fortschreiten nach einer Regel". „Die Physik wird von der Vernunftwissenschaft, die alle apriorischen Bestandtheile von ihr ausscheidet, und diese in ihren eigenthümlichen Fächern vollendet und abgeschlossen aufstellt, an das Experiment verwiesen, und erhält von ihr die Kunst, den Sinn des gemachten Experiments richtig aufzufassen, und ein Regulativ, wie jedesmal die Natur weiter zu befragen sey; der zweiten empirischen Wissenschaft, der Geschichte, werden von derselben Vernunftwissenschaft zuvörderst die Mythen über die Uranfänge des Menschengeschlechts, als zur Metaphysik gehörig, abgenommen, und sie erhält einen bestimmten Begriff davon, wonach die Geschichte eigentlich frage und was in sie gehöre, nebst einer Logik der hihistorischen Wahrheit: — und so tritt selbst in diesem unendlichen Gebiete das sichere Fortschreiten nach einer Regel an die Stelle des Herumtappens auf gutes Glück[21])."

Diese Gründlichkeit fordert Fichte durchaus. Gerade so wie es notwendig ist, die Geschehnisse im Reiche der Natur zu berücksichtigen, so müssen auch die geschichtlichen Tatsachen gehandhabt werden: „Da ja die Geschichte ein Theil der Wissenschaft überhaupt, nemlich, der Physik, der zweite Theil der Empirie ist[22])."

Nachdem man sich mit dem Prinzip des Zeitalters genauer vertraut gemacht, wird es „nützlich und zweckmäßig

---

[20]) Vgl. dazu W. VII, S. 28.
[21]) W. VII, S. 107 f.
[22]) Fichte, ebenda W. VII, S. 129. Dazu ebenda S. 131.

seyn." „hierüber das nöthige und vor Mißverständnissen verwahrende aus der Geschichte der wirklichen Welt beizutragen[23]);" denn der wissenschaftliche Empirismus, der seine Forschungen nur mit Hilfe angestellter Experimente vornimmt, muß sich notwendig auf das — geschichtliche — Tatsachenmaterial stützen, und es ist notwendig, „daß jeder mit dem Vorhandenen sich zuvörderst historisch bekannt machen und es sorgfältig nachversuchen müsse; und erst durch neue, auf eine geistvolle Übersicht des gesamten Vorraths der Erfahrung gebaute Versuche hoffen könne, selbst neu zu werden[24])." Hat doch der Geschichtsforscher nur Bruchstücke in seiner Hand, herausgerissen aus ihrem Zusammenhange: die er, aus Mangel eines Begriffes von dem organischen Ganzen, zu welchen sie gehören, nimmer begreifen wird[25])."

Als Beispiel finden wir bei Fichte folgende Ausführung: Will man prüfen, ob das Zeitalter, das ein anderer (Fichte) geschildert hat, „das gegenwärtige sey, so hat ein jeder bei sich selber die Erfahrungen seines Lebens zu befragen, und sie mit der Geschichte der Vergangenheit, sowie mit seinen Ahnungen von der Zukunft zu vergleichen." Kurz vorher betont Fichte, welche philosophische Arbeit gerade dann an den Erfahrungstatsachen zu leisten ist: „Philosophisch aber kann nur diejenige Ansicht genannt werden, welche ein vorliegendes Mannigfaltiges der Erfahrung zurückführt „auf die Einheit des Einen gemeinschaftlichen Princips".

Unschwer läßt sich auch hier der Nachweis erbringen, daß Fichte hiermit nur wiederholt, was er schon 1794 in

---

[23]) Fichte, ebenda W. VII, S. 20.
[24]) Fichte, ebenda W. VII, S. 124.
[25]) Fichte, ebenda W. VII, 186.

der Bestimmung des Gelehrten gesagt, wo er u .a. ausführt: „Die Stufe angeben, auf welcher es (das Menschengeschlecht) in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen; darüber muß man die Erfahrung befragen[26].“ Im gleichen Werke läßt er ebenso wenig das Mannigfaltige der Erfahrung außer acht. Da heißt es: „Alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unsres Geistes begründet, aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirisichen Bewußtseyn, und je öfter der Fall ihrer Anwendung eintritt, desto inniger verweben sie sich mit diesem Bewußtsein[27].“

Nur vor einseitigem[28]) Empirismus will er 1794 wie jetzt warnen: „Der bloße Empiriker“ würde in diesem Falle, wenn „er an eine Beschreibung des Zeitalters ginge .... manche auffallende Phänomene desselben, so wie sie sich in der zufälligen Beobachtung darböten, auffassen und herzählen, ohne je sicher seyn zu können, daß er sie alle erfaßt hätte, und ohne je einen andern Zusammenhang derselben angeben zu können, als den, daß sie nun eben in Einer und derselben Zeit beisammen seyen.“ „Keineswegs auf einem Fehler des Denkens und des Urtheilens“ beruht diese Denkart. Von *ihrem* Standpunkte aus hat sie ganz recht, denn: „Ist überall nichts, denn die sinnliche Existenz der Personen, ohne alles höhere Leben der Gattung und der Einheit, so kann es außer der Erfahrung durchaus

---

[26]) Fichte, einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S 81.

[27]) Fichte, ebenda S. 50.

[28]) Das Zeitalter hat ganz recht, als sein Prinzip aufzustellen, *durchaus nichts gelten zu lassen, als das, was man begreife, nur den „blos sinnlichen Erfahrungsbegriff“* als Maßstab des Begreiflichen allein anlegen zu wollen, darin hat es unrecht. — U. a. W. VII, S. 228. Dazu s. 1794 in der Bestimmung des Gelehrten, wo u. a. S. 15 ausdrücklich von Fichte verlangt wird, daß richtige „Sinnlichkeit“ kultiviert werden soll!

keine Quelle der Erkenntniß geben, denn offenbar werden wir über die sinnliche Existenz allein durch die Erfahrung belehrt[29])."

Die Hauptgrundlage alles Wissens bleibt hiernach doch die **Erfahrung.** Fichte spricht damit also keineswegs eine gelegentliche Behauptung aus, vielmehr in den letzten Werken seines Lebens, in denen er das Fazit seiner Lehre ziehen will, so in der transzendentalen Logik vom Jahre 1812, gesteht er auch noch zu, daß er sich stets so sehr an die Erfahrung gehalten habe, wie es überhaupt nur denkbar. Ja fast absichtslos hat er die Tatsachen, die gesamte Erfahrung in seinen Vorlesungen mit herangezogen und sie wissenschaftlich zu begreifen gesucht. Er kommt zu folgendem Schlusse: „Jetzt wollen wir das Wissen in seiner Gesamtheit aufstellen, und da findet sich denn, daß wir in jenen Vorlesungen, ohne eigentlich dies zu beabsichtigen, einen solchen Theil und eine Thatsache, die gesammte Erfahrung, schon aufgestellt, und sogar wissenschaftlich begriffen haben[30])."

Der reine Empiriker überschätzt sie nur gar zu leicht und übersieht, wie wenig er ohne eine den festen Mittelpunkt seiner gesamten Erfahrungen abgebende Idee ein organisches Ganze zu liefern imstande. Statt dessen werden nämlich einer solchen Idee entbehrende Darstellungen „einem Wurfe Sandes" gleichen, „in welchem jedes Körnchen für sich eben auch ein Ganzes ist, und alle nur durch die leere Luft zusammengehalten werden. Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf geriethe, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabete vorzutragen." Klar-

[29]) Fichte, Grundzüge W. VII, S. 4f, 32f.
[30]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 416f.

heit versuche man in solchen Aufzählungen „durch eine ermüdende Deutlichkeit" zu ersetzen, die darin besteht, daß man dasselbe recht vielmal wiederhole[31])."

„Alle brauchbare Naturkraft soll genötigt werden können, ganz nach der Absicht der Menschen und zum Nutzen derselben sich zu äußern. Die eigene Kraft des Menschen soll durch zweckmäßige Verteilung der nötigen Arbeitszweige unter mehrere, deren jeder nur Eines, aber dieses recht lerne, durch Naturwissenschaft und Kunst, durch schickliche Werkzeuge und Maschinen bewaffnet und über alle Naturgewalt erhöhet werden: so daß ohne viel Zeit — und Kraftaufwand alle irdischen Zwecke des Menschen erreicht werden . . .[32])."

Im Staate endlich wird immer mehr „die Benennung: bloße Spekulation, das sichere Zeichen der Verwerfung werden[33])".

Nicht zu übersehen ist hier auch ein Beispiel, das den klaren gesunden Sinn Fichtes in ökonomischen Fragen deutlich erhellt. Wie ja Fichte in vielen Briefen äußerst praktische Ratschläge gibt. —

Es ist die Stelle, an der er einen Großgrundbesitzer zur Überbrückung der zwischen ihm und den — in vielfacher Beziehung von ihm abhängigen — Kleinbauern bestehenden Gegensätze sich äußern läßt über die Art, wie größerer Besitz auch bedeutendere Leistungen für den Staat, für die Gattung zuwege bringt. Die aus dem Leben gegriffenen Beispiele zeigen, wie wohl vertraut Fichte mit diesen Fragen war[34]). Seinen Standpunkt kennzeichnet Fichte so:

[31]) Fichte, Grundzüge W. VII, S. 73.
[32]) Fichte, Grundzüge, ebenda S. 163.
[33]) Fichte, Grundzüge, ebenda S. 167.
[34]) Ebenda S. 224 f.

Wir nehmen an „ein über alle Erfahrung hinaus Liegendes, zugleich aber, und gerade um deswillen," weil für die Empiriker „überhaupt nichts denn Erfahrung vorhanden ist," „auch Erfahrung, die durchaus Erfahrung bleibe[35])" und ein durchaus „nothwendiger Moment unter den Momenten des Verstehens" ist[36]).

Zu diesem Satze hier den gleichen Gedanken aus dem im vorausgehenden Sommerhalbjahre 1812 an der Universität zu Berlin vorgetragenen System der Sittenlehre! Auch in ihm wird der Grundcharakter der Empirie in dem Umfange gekennzeichnet: Alles Empirische führt nicht allein das Sichtbare, „sondern es führt zugleich bei sich den entgegengesetzten Begriff eines Andern;" und dann werden von Fichte die Fragen aufgeworfen, die in der für ihn so bezeichnenden Weise einen Zusammenhang zwischen einem wirklichen empirischen und einem höheren Wissen herzustellen suchen. Sie lauten: „Wie tritt nun diese absolute Sichtbarkeit des Nichtempirischen ein im wirklichen empirischen und faktischen Wissen? Welches ist in der Empirie dasjenige Prinzip, wodurch sie ihre Unvollständigkeit, als ganzes Wissen, und ihren Zusammenhang mit einem höheren offenbart?[37])" Fragen, die nun ausführlich behandelt werden. An eine andere Stelle gehört es, zu zeigen, worin Fichte das Mittel findet, einen solchen Übergang zuwege zu bringen.

Was Schelling dagegen von dem Begriffe „Wissen" bei Fichte und vom Konstruieren behauptet hatte[38]), nimmt sich nach alledem merkwürdig genug aus. Fichte aber hatte,

---

[35]) Fichte, Grundzüge, ebenda S. 126f.

[36]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 417.

[37]) Fichte, System der Sittenlehre W. XI, S. 65.

[38]) Siehe hier S. 48ff.

wie gesagt, gegen diese Vorurteile beständig anzukämpfen. Noch im letzten Halbjahre, in dem er Vorlesungen hielt, legt er deshalb großen Wert darauf, in diesen Punkten wenigstens von einigen verstanden zu werden: — Da heißt es: „Wir haben das Wissen selbst zum Gegenstande. Dieses ist in seiner reinsten und einfachsten Form, in seinem Grundbestandteile Sehen, also wie wir es beschrieben. Wäre nun alles mögliche Wissen in Zeit und Ewigkeit nur die Fortbestimmung jener Grundform durch gleichfalls nachzuweisende Gesetze, so wäre klar, wie wir von da aus alles Wissen gleichfalls der Anschauung stellen (!) könnten. — Es ist aber auch klar, daß, da diese Grundanschauung das in der fortgesetzten Untersuchung durch das Gesetz zu Bestimmende ist, und die Bestimmung des besonderen Wissens aus dem Verhältniß derselben mit dem Gesetze entsteht, Keiner diese verstehen kann, dem nicht die Grundanschauung klar geworden, und Keiner geläufig fortkommen, dem sie nicht immer zu Diensten steht. Darin in der That der Triumph der Wissenschaft, und das sie von der Gemeinheit aussondernde Kriterium. Darum muß man in der Construktion desselben sowohl, als in der Überzeugung, daß alles noch so verschieden modificierte Sehen nichts Anderes, denn dies sei, sich üben[39]).“ —

Endlich ein Wort über die Art, wie Fichte es empfand, von einem Hegel, einem Schelling und den meisten anderen philosophischen Schriftstellern seiner Zeit so wenig verstanden zu werden! Es gewinnt dadurch an Bedeutung, daß Fichte auch mit ihm wieder die Einheitlichkeit der Arbeit betont, die er sein Leben lang den Hauptpunkten seiner Wissenschaft gewidmet hat und nirgends

---

[39]) Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre 1813, IX, S. 50 f.

etwas von alter und neuer Auffassung wichtiger Fragen in ihr während voller drei Jahrzehnte zu sagen weiß. Doch sie „ist seit den 3 Jahrzehnten ihrer Erscheinung fast so gut als gar nicht verstanden worden ... Die philosophischen Schriftsteller der Zeit, von welchen als öffentlichen Erscheinungen öffentlich zu reden, haben vergessen oder nie gewußt, wovon die Rede war, sind fester gerannt und leidenschaftlicher besessen, denn je zuvor, von dem Grundirrthume, der widerlegt ist[40]."

Charakteristisch sind auch Sätze, wie die aus einer Stelle, auf die anderwärts näher eingegangen werden wird: „Keiner, durchaus keiner von Allen, die da leben, hat dasjenige verstanden, was ich ihnen eigentlich verständlich machen will, und worauf allein es ankommt[41])."

Sollte das nun ein pessimistischer Zug erst des alternden Fichte sein, der seinen Weg als verfehlt betrachtet, für den es zu spät umzukehren, der zu Kant nicht mehr hält, wenn er 1813 von einer solchen philosophischen Schriftstellerei der Zeit redet? Oder Resignation? 1807 weiß er ja auch schon, daß den Kern, auf den es ankommt, keiner verstanden hat, und beide Male erwähnt er, daß Kant bis 1807, bis 1813, also über seinen Tod hinaus nicht verstanden worden ist. Nein! Wie Fichte als Jüngling daran gelegen, das Verständnis für Kantische Philosophie zu heben, genau so will er es als Mann, und verstände auch nur er allein ihn. Er sagt sich nicht erst 1813 oder 1807 „und wie viele haben denn wiederum diesen Einen und seine Lehre verstanden[42])?"

Er kennt dieses Schicksal von Anfang an und sieht

---

[40]) Fichte, ebenda S. 3.
[41]) Fichte, W. XI, S. 253. Dazu hier S. 86.
[42]) Fichte, ebenda XI, S. 252.

ihm in seiner ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre gerade schon so ins Auge wie 1813 im letzten Halbjahr seiner Wirksamkeit. Damals schrieb er über Kant: „Kein einziger unter seinen zahlreichen Nachfolgern bemerkt, wovon eigentlich geredet werde.“ — Er macht sich damals schon keine Aussicht, daß es mit diesem Verstandenwerden Kantischer beziehungsweise seiner Philosophie sobald anders werden wird, und er nimmt sich dennoch vor, dieses Darstellen fortzusetzen. Er weiß ebenso, daß er lange mißverstanden werden wird: „Bewiesen möchte es etwa nach zwanzig Jahren werden können[43]) . . .“

So wird denn im weiteren immer auf folgendes zu achten sein: Die Einheit der Fichteschen Lehre hängt eng zusammen mit ihrer Beziehung zur Kantischen Ansicht, mit der er sich ganz einverstanden erklärt, wenn er sich selbst auch von ihr „in seinem Verfahren als ganz unabhängig von der Kantischen Darstellung“, bezeichnen kann.

Sie bleibt die geschichtliche Unterlage der Fichteschen Philosophie und auf sie kommt er deshalb auch immer wieder zu sprechen.

Für die systematische Begründung bleibt es bei seiner alten Erklärung, die er ebenfalls wiederholt gegeben hat. — Er faßt sie wohl am deutlichsten und entschiedensten gelegentlich dahin zusammen:

„Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, daß es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sey: Der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sey es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transzenden-

[43]) Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, W. I, S. 420.

tal, geht von der Erfahrung aus und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Werth und Bedeutung als das Leben, alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt.

Dies ist die Tendenz meiner Philosophie. Dasselbe ist die der Kantischen[44]).“

Damit hat nicht allein der Begriff der Erfahrung, sondern in letzter Hinsicht der Begriff der Wissenschaft durch Fichte eine völlig neue Prägung erfahren. Bewundernswert ist hierbei wieder, daß er sich die Notwendigkeit einer von anderen abweichenden, neuen Fassung dieser Begriffe auch bereits 1794 klar gemacht hatte.

Als Aufgabe der Philosophie, daher der Wissenschaftslehre, sieht Fichte es an, nicht von einer erst durch unsere sinnliche Beobachtung gemachten und durch unser Denken überarbeiteten Erfahrung aus den Grund der Wissenschaft überhaupt festzulegen, der muß ihm vielmehr — statt so weit entfernt, das allernächste und damit das allergewisseste sein. Als wahrer Ausgangspunkt muß dieser Grund vor aller Erfahrung liegen. Fichte geht nun darauf aus, ihn so zu gewinnen, daß er von der Erfahrung abstrahiert, d. h. daß er sie in ihre Bestandteile auflöst. Die Erfahrung besteht aus der Vorstellung und aus dem Ding. Grund der Vorstellung ist die der Intelligenz, Grund des Dinges ist das Ding an sich.

Von neuem steht hier Fichte vor der Frage, der Wissenschaft die eine oder die andere Bearbeitungsrich-

---

[44]) Fichte, Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, Berlin 1801, W. II, S. 333 f. Hier s. S. 49 f., besonders Anm. 12 und 13.

tung zuzuweisen, je nachdem wir uns darüber klar zu werden imstande sind, was das eigentlich Gewisse der Erfahrung ausmacht. Nehmen wir nämlich die Dinge und als ihren Grund das Ding an sich zum Ausgangspunkte für unsern wissenschaftlichen Standpunkt, so lehrt uns diese Form der Erfahrung, daß wir wissende Wesen n u r Erzeugnisse der Umwelt sind. Die Dinge schaffen also dann erst auf dem Wege unserer Empfindungen von ihnen und weiter auf dem ihrer Bearbeitung durch unser Denken das uns eigentümliche Wesen oder sagen wir geradezu unser Ich. Hierbei also liefert das Tatsachenmaterial für eine Erfahrung erst sehr spät das Bewußtsein von uns selber, die wir solche Erfahrung machen. Das erscheint Fichte ganz und garnicht als ein nächstliegender, deshalb sicherer und somit auch allein haltbarer wissenschaftlicher Grund der Erfahrung. Wir selbst vielmehr, auch nicht erst die Tatsachen des Bewußtseins, die auch nur Gegenstand der Erfahrung sind, bilden ihren Grund. Einen wahren Kampf führt hier Fichte also, um recht klar zu zeigen, daß Ausgangspunkt einer wahren Wissenschaft tatsächlich nur das allergewisseste sein dürfe. — Es erscheint ja bereits als Fortschritt über den gewöhnlichen Empirismus hinaus, wenn man nicht nur Erfahrungstatsachen als wissenschaftlichen Ausgangspunkt will gelten lassen, sondern wenn man noch dazu verlangt, daß sie von einer Idee beherrscht werden. Fichte nimmt uns jedoch bald die Sicherheit, einem solchen Empirismus als wirklich wissenschaftlicher Grundlage zu vertrauen. Die Idee, die die Tatsachen ordnet, muß von einer ganz besonderen Art sein, um eine wirklich wissenschaftliche Grundlage zu bieten. Wenn nämlich hier unser Denken glaubt, es genüge, unter einem bestimmten Gesichtspunkte das Erfahrungsmaterial zu ordnen, so ent-

steht allerdings wol ein geordnetes, jedoch nur ein logisches System. Seine Ordnung täuscht uns allzuleicht über die Willkürlichkeit, die nichts als ein logisches Systematisieren hervorbringt. Der denkende, ja der ordnende Verstand leistet hiermit vorerst nicht mehr als ein Romanschreiber. Auch dieser schafft nach einer bestimmten Ordnung ein denkbares Gebilde, nur ist dadurch noch keineswegs verbürgt, daß die von ihm erfundene Zusammenstellung eine natürliche sei. Hierauf hat eine Wissenschaft vor allen Dingen zu achten. Nicht die Arbeit eines Romanschreibers, sondern die eines gewissenhaften Historiographen hat sie zu leisten. Es entwickelt sich als unser Nächstes von dem beobachtenden Ich aus freilich eine Erfahrung, doch eine aus der Reihe der Handlungen, die notwendig als Taten unseres Denkens sich vollziehen. Sie haben wir in ihrer natürlichen Reihenfolge und nicht anders zu beschreiben.

Damit ist gleichsam eine neue Art von Erfahrung von Fichte als Grundlage der Wissenschaft gerechtfertigt. Sie kann allein ausgehen von dem Bewußtsein unser selbst. Nur diese uns zuversichtlichste Gewißheit liefert auch den Grund des Gewißseins von allem anderen. Dieses Bewußtsein wird dann der Grund des Seins.

Es könnten hier Empiristen der alten Richtung Fichte noch vorhalten, daß dem von ihm gewählten wissenschaftlichen Ausgangspunkte, nämlich unserem Ich, noch anderes vorausgeht. Dann vergäßen sie, daß unser Leben, mit Bewußtsein gelebt, doch erst die Zeit darstellt, von der an wir etwas sind gegenüber unserer Umgebung. Die Abgrenzung unseres Ich muß vorausgehen. Damit ist, was hier nicht weiter auszuführen, die Aufgabe gekennzeichnet, die sich die Wissenschaftslehre gestellt hat.

III. Kurze Zusammenfassung.

Fichte verlangt durchaus eine Berücksichtigung der Erfahrungstatsachen. Er spottet über die, welche sich einbilden, empirische Kenntnisse a priori deduzieren zu können. Gegen solche, die anders verfahren, nimmt er die bewährten Vertreter empirischer Wissenschaft in Schutz. Er nennt die Verächter solcher Kenntnisse Schwärmer und sagt derbe Worte den Naturphilosophen. Da, wo nur das Experiment entscheiden kann, da, wo nur die Geschichtswissenschaft Tatsachen zu liefern hat, richten sie nur Schaden an mit ihrer sogenannten Steigerung des Denkens bis zum Erfassen der Unendlichkeit oder bis zu einem schwärmerischen Zurückgehen auf Ursprungsgebiete.

Die solchen klaren Gedanken Fichtes gegenüber aufgestellte Gegenhypothese beruht also auf Unkenntnis der Grundsätze Fichtescher Philosophie. — Weiter aber bekennt er auch die Wichtigkeit des Mannigfaltigen, das allein durch Erfahrung ergründet werden kann.

Auch hierhin irrt also die Gegenhypothese.

Fichte warnt nur — und dies sehr mit Recht — vor einem einseitigen Empirismus. Diesem fehlt ein fester Mittelpunkt seiner gesamten Erfahrungen, eine sie zu einem organischen Ganzen verknüpfende Idee. Durch unser Denken überarbeitete Erfahrung dagegen liefert ihm die Grundlage zur Wissenschaftslehre. Das allergewisseste sind wir

uns selbst. Unser Denken mit der verständigen Art, wie es „Taten des Denkens" vollzieht, wird also den zuverlässigsten Teil der Erfahrung ausmachen. Wird sie von dem Forscher richtig beschrieben, so leistet er etwas gewissenhaftes, nicht wie jemand, der den Neigungen seiner Phantasie folgend eine bloße Konstruktion gibt. Der Logiker ordnet wohl unter einem bestimmten Gesichtspunkte die Erfahrungstatsachen, er stellt auch ein nach den Regeln der Logik unanfechtbares System auf, er bleibt aber doch willkürlich, eine Art von Romanschreiber. — Fichte hat also sein Denksystem durchaus folgerecht aufgebaut und gezeigt, daß sich unter Berücksichtigung der Erfahrung, als Ausgangspunkt für eine Wissenschaft, viel zuverlässiger arbeiten läßt als von einem beliebig gewählten sonstigen Gedanken aus.

Zweiter Teil.

„Das Studium einer gründlichen Philosophie" macht „die Erwerbung empirischer Kenntnisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig", sondern tut „vielmehr die Unentbehrlichkeit derselben am überzeugendsten dar."
Fichte, s. hier S. 119 f.

I. Kritische Fragen.

Zurückweisung falscher Ansichten über Fichtes Selbständigkeit.

Für den, der es heute unternimmt nachzuprüfen, was in den letzten Jahren über Fichte gesagt worden, ist es erfreulich, feststellen zu können, daß sich mit wenigen Ausnahmen die zu einer würdigen Beurteilung Fichtes allein richtige und wissenschaftlich haltbare Auffassungsweise auch mehr und mehr Bahn bricht, bei ihm nicht wie bei Geistern zweiten und dritten Grades angesichts jeder wichtigen Stelle zu fragen: Unter wessen Einfluß stand Fichte in dieser und in jener Zeit? Die erste Annahme muß bei Fichte stets die sein: Er gibt von eigenem!

Selbständigkeit, überlegene Selbständigkeit hat Fichte schon im Jünglingsalter als hervorstechende Charaktereigenschaft gezeigt. Ich möchte hier auch seinen Wahlspruch nicht unerwähnt lassen, der sich in manchem seiner Bücher — von ihm in seinen Jahren auf der Fürstenschule zu Pforta[1]) eingetragen — findet: „Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae." Ich bin der Ansicht, sein Biograph beurteilt den werdenden Mann ganz richtig, wenn er auf das früh erwachende Gefühl überlegener Selbständigkeit die Wahl dieser für manchen Altersgenossen nur großsprecherischen Horazischen Worte[2]) zu-

[1]) 1774—1780.

[2]) Hor. Carminum, lib. III, 3, $_{8, 9}$.

rückführt. Vom zwölften Jahre an „völlig allein in der Welt, nur auf sich selbst angewiesen . . . in dem Kampfe mit einer oft ungünstigen Umgebung, den er . . . in den wechselndsten Gestalten zu bestehen hatte, sehen wir den Grund, daß bei seinem tiefen Gemüthe . . . dennoch in seiner Jünglings- und frühern Manneszeit dies alles zurücktrat vor dem Gefühle überlegener Selbständigkeit, welche im Kampfe mit widerstrebenden Verhältnissen bis zur Unbeugsamkeit sich steigern konnte[3])."

Handelt es sich um irgend welche Art wissenschaftlicher Betätigung, so können wir bei Fichte ohne weiteres voraussetzen, daß durchaus selbständige Leistungen vorliegen.

Allerdings: Fichte gibt die Früchte seines Denkens und Forschens in verschiedenen Formen. Er läßt, um verstanden zu werden, nichts unversucht. Bei einer oberflächlichen Bekanntschaft mit ihm, kann er dadurch immer wechselnd in seinen Ansichten erscheinen. Er erkennt selbst, welche Wirkung er allein durch diesen Eifer erreicht hat. Läßt er sich doch in den von ihm verfaßten Dialogen 1807 noch folgendermaßen beurteilen: Was haben Sie nicht zum Zwecke, Ihre Wissenschaft darzubieten, seit dreizehn Jahren „geschrieben, gestritten, gekämpft, welche Form und welchen Ton haben Sie unversucht gelassen?" Nach dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" und seinem Schicksale „glaubten Sie, es werde auf dem Wege des mündlichen Vortrages besser gelingen. Welche Form (!) und Wendung (!) dieses mündlichen Vortrages haben Sie seitdem unversucht gelassen? An wie vielen Orten haben Sie nicht Ihren Lehrstuhl aufgeschlagen, und wen nicht in

---

[3]) J. G. Fichtes Leben . . . 1862, 2. Aufl., Bd. I, S. 13.

Ihren Hörsaal hineingebracht! . . . Und jetzt sagen Sie, nach diesen dreizehnjährigen allseitigen Arbeiten und Anstrengungen: Keiner, durchaus keiner von Allen, die da leben, hat dasjenige verstanden, was ich ihnen eigentlich verständlich machen will, und worauf allein es ankommt[4])." —

Diese Auffassung Fichtes, sich immer noch nicht genug verständlich gemacht zu haben, treibt ihn zu stets neuen Darstellungsformen seiner Philosophie.

Er erwartet es von sich selber nicht, seiner Lehre gleich die vollkommenste Gestalt zu geben. Einmal schreibt er an Reinhold wörtlich: „Es ist von mir wenigstens nicht zu erwarten, daß die zuerst gewählte Darstellungsart die vollkommenste sei." Um so weniger, als „die eigentümlichen Gedanken" meiner Philosophie „sich auf unendlich verschiedene Weise ausdrücken" lassen, und hier folgt der uns bereits bekannte Ausspruch: „Die Darstellung der Wissenschaftslehre erfordert, wie ich die Sache erblicke, allein ein ganzes Leben; und es ist die einzige Aussicht, welche fähig ist, mich zu erschüttern, daß ich, besonders nachdem ich eine Carriere angetreten, zu der nichts mich nöthigte, sterben werde, ohne sie geliefert zu haben[5])."

Um so mehr bleibt der Kern seiner Philosophie *ganz* sein Eigentum. Die einzige, durch ihre Art ihn glänzend rechtfertigende Erklärung, die Fichte für diese Erscheinung zu geben weiß, die aber auch den leisesten Zweifel an seiner Selbständigkeit irgend einem Denker gegenüber nehmen sollte, ist die: „Man kann das Prinzip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden . . . Ist man aber es geworden, so ist man zugleich Künstler und Selbst-

---

[4]) Fichte, „Der Patriotismus und sein Gegentheil." W. XI, S. 253.

[5]) J. G. Fichtes Leben und literar. Briefwechsel, 2. Aufl. II, S. 213 u. 216.

urheber der Wissenschaft in allen ihren weitern Bestimmungen geworden[6]).“ — Hierüber nochmals weiterhin! Doch nun die für die vorliegende Entscheidung uns wichtigste Stelle, die nur der mißverstehen kann, der sich über Philosophen und ihre Lehren ein Urteil anmaßt, ohne je selber richtig philosophiert zu haben, der vor allem niederschreibt, was er nicht mit seiner ganzen Persönlichkeit zu vertreten imstande oder auch nur gewillt ist, die Stelle: „Wer, wo der Lehrer den Faden auch fallen lassen, nicht unmittelbar denselben aufnehmen und ordentlich und richtig die Ableitung fortsetzen kann, der hat weder Prinzip, noch die ersten Folgerungen verstanden, sondern er hat nur Worte auswendig gelernt[7]).“ —

Sicherlich ließ ein Kopf, der einer so glühenden Begeisterung fähig war wie Fichte, Persönlichkeiten, deren Wesen dazu angetan war, auf sich wirken. Das erhellt allein schon aus dem ehrenden Erlebnisse, das er neunundzwanzigjährig mit seinem für ein Werk Kants (!) gehaltenen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ hatte: Er ist darum aber weder in ein wissenschaftliches Abhängigkeitsverhältnis von Kant noch sonst von einem Großen geraten. Wol hat er gezeigt, wieweit ihm ein Zusammengehen mit ihnen möglich erscheint, doch bei einer solchen Rücksichtsnahme auf den Gedankenkreis anderer bleibt es auch. Selbst angesichts eines Philosophen wie Kant, dem er seine hohe Verehrung zollen will. Die Hypothesen, die über Fichtes Abhängigkeit von früheren Philosophen aufgestellt worden sind, geben durchweg von seiner philosophischen Tätigkeit ein falsches Bild. Es beruht im Wesentlichen bereits auf der unrichtigen Auffassung von Fichtes philoso-

---

[6]) Fichte, „Der Patriotismus und sein Gegentheil.“ W. XI, S. 258.
[7]) Fichte, ebenda W. XI, S. 259.

phischer Richtung. Er hält die Annahme eines durchgängigen Zusammenhanges in der Natur für völlig richtig und glaubt ebenso wie Kant, daß es ohne ihn ganz unmöglich sei, sie wissenschaftlich begreifen zu können. Fichte setzt nun aber weder den Begriff Natur gleich dem Begriffe Gott, weicht also hierin von Spinoza ab, noch nimmt er wegen dieses durchgängigen Naturzusammenhanges eine Unfreiheit des menschlichen Willens an. Die Kraft des Menschen, etwas selbständig wollen zu können, bedeutet ihm auch das Charakteristische, was das Wesen Gottes von der Natur unterscheidet. Diese Auffassung, den Willen des Menschen als frei anzunehmen und dies gerade deshalb, weil er seine Macht durch Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen erhält, ist ein Grundsatz, der Fichtes Philosophie deutlich von den Systemen unterscheidet, von denen sie irrtümlicherweise als abhängig angenommen wird. Außerdem aber stellt sich Fichte selbst dadurch, daß er den eigenen Willen in den Mittelpunkt seiner philosophischen Erörterungen rückt, eine ganz andere Aufgabe als die Philosophen, die nicht mit solcher Gründlichkeit aus der Natur des eigenen Ich heraus soviel, ja alles zu erklären versuchten. Die Einwände, die z. B. Schelling gemacht hat, werden von Fichte sämtlich widerlegt, indem Fichte auf die Eigentümlichkeit unseres Ich hinweisen kann, sich selbst in seinen verschiedenen Zuständen zu betrachten. Unter ihnen findet es auch den, der am meisten mit dem verwandt ist, der dem „absoluten" Verstande entspringt. Das sind Erscheinungen, die ebenso als Ich wie als Dinge hervortreten. Wählen wir nun den Zustand, bei dem wir uns am wolsten fühlen, so bestimmen wir uns selbst. Wir richten unser Denken und Tun nach einem neuen Ich ein, das wir selbst gewählt haben, und wir entdecken da-

bei, daß dieses neue von uns gewählte Ich am nächsten dem absoluten Ich kommt. In uns wählte also jenes höhere Ich, während wir das Bewußtsein hatten, vollständig frei unsere Entscheidung zu treffen, und dabei doch eben nur frei als Teil jenes Absoluten handelten, das in unserm Denken in die Erscheinung tritt.

Dieser Gedankengang gehört Fichte an und zeigt keine Verwandtschaft mit der Art, wie Kant die gleichen Probleme behandelt.

Bemerkenswert ist vielmehr und darf niemals vergessen werden, daß sich Fichte schon 1792 seinen eigenen Weg gebahnt hatte, ehe er an seine „Erläuterung" der Kantischen Philosophie ging. Wir wissen, welche bestimmte Frage ihn beschäftigte. Sie ist charakteristisch für ihn, der so früh den bewußten Vorsatz hatte, „überhaupt Philosoph zu werden[8])." Wir bewundern 1794 seine bei aller hohen Verehrung für Kant doch ihm gegenüber auch sogleich gewahrte philosophische Besonderheit[9]), in ihren Anfängen läßt sie sich sogar leicht bis 1789 zurückverfolgen.

Ich fand nach Anfrage bei direkten Nachkommen Fichtes gleich in seinem ersten Auszuge aus der von ihm so hoch eingeschätzten Kritik der Urteilskraft vom „September 1790 bis Anfang des Jahres 1791 gearbeitet, und zum Drucke bestimmt" die erste Fichtesche Auslegung eines Kantischen Textes, die zeigt, was sonstige Veröffentlichungen nur zu bestätigen vermögen, nämlich, wie außerordentlich selbständig der Achtundzwanzigjährige Kants Lehrsätzen gegenüberstand[10]).

---

[8]) Fichte, Leben und literar. Briefwechsel I, S. 20.

[9]) Als Beispiel diene hier etwa die Schilderung in seinem „Begriff der Wissenschaftslehre", 1794, W. I, S. 30f.

[10]) Dort als Anm. auf S. 23 des Manuskripts.

Eine äußerst interessante Stelle, weil sie als erster Beleg zu nennen ist,

In dem bisher nur als Auszug behandelten inzwischen der Berliner Bibliothek einverleibten Manuskript ist diese erste charakterische Stelle übersehen worden. Darauf, daß er damals schon die von Kant abgewiesene Frage nach der inneren Einheit der drei tatsächlich getrennten Grundvermögen des Bewußtseins aufgeworfen, selbständig beantwortet und damit eine Grundidee seiner nachmaligen Wissenschaftslehre ausgesprochen hat, ist bereits von seinem Sohne hingewiesen worden[11]).

Stammten diese Stellen aus späterer Zeit, wären sie aus verschiedenen Gründen von geringerer Bedeutung für uns. Allein äußerlich genommen, wissen wir auch, wie Fichte nach der persönlichen Bekanntschaft mit Kant sich leichter über ihn kritisch zu äußern begann. So gleich, was schon Anfang Juli 1791 sein uns erhaltener Briefentwurf an Wenzel in Warschau über Kants Vorlesungen, über die Möglichkeit, Fichte zu helfen, . . . andeutet[11a]).

Weiter hebt die ganze Rezension des Änesidemus vom Jahre 1792 den nachher so oft betonten obersten Grundsatz der Wissenschaftslehre als „das unmittelbar gewissesẗe" hervor. Schon dort sagt er ausdrücklich, daß das Ich bin nur für das Ich gelte, ferner, daß auch alles Nicht-Ich nur für das Ich sei. Es sind nur einige Sätze, deren Wahrheitsgehalt er auch erst der Zukunft vorbehalten wähnt, aber sie zeigen doch, um welchen Mittelpunkt sich bei Fichte einmal alles drehen würde[12]). Dieser aber war so

---

wo es die wichtige Frage nach der Selbständigkeit Fichtes Kant gegenüber zu klären gilt. Sie ist vorbildlich für die Entwickelung der von Fichte ausgehenden nachkantischen deutschen, idealistischen Philosophie. Fichte spricht hier ohne Kants persönliche Bekanntschaft schon gemacht zu haben.

[11]) Fichte, Leben und literar. Briefwechsel, Leipzig 1862 I, S. 105.

[11a]) Abgedruckt in Kabitz, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Beilagen S. 19f.

[12]) Fichte, Rezension des Änesidemus 1792 W. I, S. 20.

früh schon von ihm selber gefunden und auf dem ganzen Wege seiner weiteren wissenschaftlichen Entwickelung unbeirrt festgehalten worden.

Als er dann fünf Jahre später die erste Einleitung in die Wissenschaftslehre schreibt, als er sich nun in dem Besitze eines eigenen Systems weiß, kann er sich seiner Selbständigkeit auch dem Meister gegenüber bewußt werden und sie würdig verteidigen, dem er am meisten verdankt und verdanken will: „Mein System kann sonach nur aus sich selbst, nicht aus den Sätzen irgendeiner Philosophie geprüft werden, es soll nur mit sich selbst übereinstimmen, es kann nur aus sich selbst erklärt, nur aus sich selbst bewiesen oder widerlegt werden; man muß es ganz annehmen, oder ganz verwerfen.

„Wenn dieses System wahr seyn sollte, so können gewisse Sätze nicht bestehen," ist hier nichts gesagt: Denn es ist meine Meinung garnicht, das bestehen sollte, was durch dasselbe widerlegt ist.

„Ich verstehe diese Schrift nicht," bedeutet mir weiter nichts, als wie die Worte lauten: und ich halte ein solches Geständnis für höchst uninteressant und höchst unbelehrend. Man kann meine Schriften nicht verstehen, und soll sie nicht verstehen, ohne sie studiert zu haben; denn sie enthalten nicht die Wiederholung einer schon ehemals gelernten Lektion, sondern, nachdem Kant nicht verstanden worden, etwas dem Zeitalter ganz neues[13])."

Ausführlich komme ich noch auf die Art zu sprechen,

---

[13]) Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797 W. I, S. 421.

wie Fichte zwischen Kants und seinen eigenen Ansichten stets scharf die Grenze zieht[14]).

Was wir von den Besonderheiten der Fichteschen Philosophie hier herausgreifen wollen, soll zu folgendem dienen: Einmal die Gesamtanlage seiner Philosophie ist eine derartige, daß sie von vornherein klar erkennen läßt, wo Berührungspunkte mit anderen Systemen nötig wurden und von wo an ihm völlige Freiheit für seine besondere Auffassung blieb. Zweitens wird deutlich durch die einzigartige Form der Systemableitung bei Fichte, und läßt sich mit ihrer Hilfe bald erkennen, ob er auch dort noch an andere sich angelehnt hat, wo er vorgibt, von ihnen abzuweichen und selbständig zu sein.

Der gemeinsame Boden, von dem Kant wie Fichte ausgehen, ist die Feststellung der Tatsache, daß, wer im Besitze der Freiheit ist, sie dazu benutzen kann, sich zwanglos einem Gesetze unterzuordnen. Die Vernünftigkeit eines solchen Tuns glaubt Fichte nicht nur mindestens ebenso sehr im Subjekte begründet zu finden als auch durch das Objekt hervorgerufen; und, um gerade diesen Punkt recht begreiflich zu machen, bringt er so viele Beispiele, daß dadurch ein ganz bestimmter Konstruktionscharakter in die Fichtesche Philosophie kommt.

Wir hörten schon von den Vorwürfen, die deshalb Fichte gemacht worden waren: Er habe durch dieses Konstruieren dem Ich die Möglichkeit eingeräumt, aus sich heraus durch das Wissen Dinge zu schaffen. In Wirklichkeit denkt sich Fichte den Gang der Entwickelung folgendermaßen: Das Ich „müßte sich bilden als aufgebend seine Freiheit, also sich hingeben an das sich selbst

---

[14]) Siehe S. 4f.

machende Sein; es bildet sich also dies Ich als frei zum Nichtfreisein[15])!"

Dadurch macht allerdings das Ich etwas aus sich selbst. Dieser Umstand ist für die ganze Menschheitsentwickelung von größter Bedeutung. Deshalb widmet ihr Fichte besondere Aufmerksamkeit. Ja er sagt einmal geradezu, die Wissenschaftslehre sei „eine Erweiterung des Menschen über sein natürliches und gegebenes Dasein zum Sein mit Freiheit, und zum Selbstbewußtsein derselben[16])." Dadurch schafft aber selbst das erweiterte Ich noch keineswegs die Dinge. Im Gegenteil, Fichte warnt davor, allzu schnell den Begriff des Ich erklären zu wollen und darüber das besondere der Erscheinung und ihre Beziehung zum Ich zu vergessen. Ja er leitet gelegentlich aus diesem unvorsichtigen Verfahren alle Mißverständnisse der Wissenschaftslehre über diesen Punkt ab: „Ich weiß aus Erfahrung, wie sehr es die richtige Einsicht in das Ich erschwert, wenn man die Erscheinung nicht eben schlechtweg sich hinschauen läßt, sondern auch dieses Hinschauen zum Bewußtsein erhellt, um nur recht bald das formale Ich zu bekommen. Alle Mißverständnisse der Wissenschaftslehre über diesen Punkt haben recht eigentlich darin ihren Grund[17])."

Schon diese einfache Erwägung zeigt, wie sehr die „Erscheinung" in ihrer Besonderheit berücksichtigt werden muß. Deshalb geht man zuerst am richtigsten auf das Wesen der Erscheinung für sich ein. Ihre Bedeutung erhellt in kürzester Form aus den Stellen, an denen Fichte ihre Entstehungsgeschichte angibt. Eine derselben lautet z. B.:

---

[15]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 220.

[16]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre W. IX, S. 9.

[17]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 248 f.

„Darum ist die Erscheinung schlechthin Alles, was sie ist, aus dem Absoluten, ohne alles eigene Werk und Begründung; weiter liegt Nichts in ihr, als das erscheinende Absolute[18]).“

Ist die Erscheinung alles, was sie ist, aus dem Absoluten, so ist das „Sein der Erscheinung“ die absolut organische Einheit“ des Verstehens wie der Anschauung!

Diese Definition des Seins der Erscheinung zeigt ebenso die hohe Bedeutung des von Fichte gründlich untersuchten Begriffes der Erscheinung. Sie liegt in ihrer unmittelbaren Beziehung zum Selbstbewußtsein. Ich und Erscheinung stehen danach in engstem Zusammenhange zu einander. Ohne das Bewußtsein, wie es das Ich hat, fehlt der Erscheinung das wichtigste. Sie hat, wie sich Fichte ausdrückt, selber „gar kein Sehen“. Reden wir von einem Bilde, so wird etwas „im Ich“ erblickt[19]).

Gibt es doch keine Vorstellung als die des Selbstbewußtseins; keine, die nicht Vorstellung des Ich wäre. Doch nimmt man dies gewöhnlich an. Darin liegen die Irrtümer versteckt.

Sie lassen sich am besten durch eine Gegenüberstellung auffinden. Fichte macht sie u. a. in den Einleitungsvorlesungen, wo er höchst anschaulich den Unterschied kennzeichnet zwischen den naiven Anhängern der Lehre, die nur von einem natürlichen Sinne spricht, und seiner Lehre, die solchen Irrtümern entgegentritt.

Jene sagen: Wir sehen, hören, fühlen, und werden durch dieses Sehen uns der Dinge bewußt . . . Was ist damit gesagt? Sehen bedeutet etwa: „Es wirft sich ein Bild des Gegenstandes auf die Netzhaut. Auf der ruhigen

---

18) Fichte, ebenda S. 200.
19) Fichte, ebenda 234 f.

Wasserfläche spiegelt sich auch ein Bild des Gegenstandes. Sieht darum, unserer Meinung nach, die Wasserfläche? ... Nach uns, wir sehen, hören durchaus nicht, sondern wir urtheilen, daß wir sehen, hören; und werden dadurch uns der Dinge bewußt. Es ist eine Fortbestimmung und Erweiterung des Urtheils: Das Ding ist; daß es sichtbar sei oder hörbar[20])." — Die äußeren Sinne leisten also erst dadurch etwas, daß sie „als Produkt eines Schlusses" zum Bewußtsein erhoben werden. Andernfalls sind sie garnicht unmittelbar vorhanden. So gibt es streng genommen nur „einen höheren und inneren" Sinn. „Der äußere Sinn, als Sinn und in der Form des Sinnes, wird abgeläugnet[21])."

Der „neue Sinn, der eine neue Welt eröffne, wird nämlich ferner also charakterisiert, daß diese Welt die der Gesetze — der nothwendigen allgemeinen Wahrheiten sei, welche nur zu finden durch den „neuen Sinn des freien, schöpferischen Denkens oder Construierens. Daß dieser neue Sinn auf dem Standpunkte der Wissenschaftslehre zugleich der transzendentale sei, indem er insbesondere das Wissen oder Denken selbst zum Objekt seines Denkens und Construierens macht, wird nachher noch näher ausgeführt. Hier wird zunächst nur das Wesen dieses freien Denkens selbst dargestellt: wie es sei ein schöpferisches Bilden und Vorstellen des zu Construierenden in der Einbildungskraft, worin uns plötzlich die Evidenz ergreift und alle fernere Freiheit und Willkühr des Denkens absolut beschränkt: Daß allein so der construierte Gegenstand zu denken, daß dies sein Gesetz, sein allgemeingültiger Begriff sei. Hierin sei zugleich die berühmte Kantische

---

[20]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre W. IX, S. 18.
[21]) Fichte, ebenda S. 18f.

Frage gelöst: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich[22])?"

Zu allem anderen also, was sonst gewöhnlich bei Fichte übersehen worden, kommt noch hinzu, daß das Wissen weder frei die Dinge zu schaffen imstande ist noch überhaupt als freie Konstruktion überhaupt mit etwas anderem zu tun hat als mit dem Selbstbewußtsein, mit der unmittelbaren Anschauung. Das heißt, daß es das Wissen mit dem Gebiete zu tun hat, das schon „die absolute Grenze des Sehens und Fühlens" darstellt. „Der Sinn reicht garnicht mehr dorthin." Hier öffnet sich das eigentliche Gebiet für das Denken. Doch es schafft selbstverständlich, um dies gleich noch mit Fichtes eigenen Worten zu sagen, nicht die Dinge[23]). Es ist seiner Natur, — der Natur unseres Ich nach — nur imstande, auf sie zu schließen, dazu noch allein mittelbar. Das Ich tut schlechthin nichts zu dieser Anschauungsform. „Es ist ja bloße Formbestimmung[24])!"

Der Art des Denkens entsprechend, auf Dinge zu schließen, erklärt Fichte einzig auch: „Es ist also Sache eines Denkens, von der absoluten Begränzung und Negation des Sinnes auf ein Reales im Raume, auf Dinge, zu schließen. Dies ist doch wohl sonnenklar, und Keiner, der nur fähig ist, seinen Verstand zusammenzunehmen, kann es leugnen.

Jene aber, d. h. alle nicht Transscendentalphilosophen, sehen und fühlen die Dinge, d. i. was jenseits der absoluten Gränze liegt; sie sehen und fühlen da, wo ihr Sehen und Fühlen zu Ende ist, und sie nur ihres Nichtsehens und

---

[22]) Fichte, ebenda W. IX, S. 27.

[23]) Namentlich Anm. 5.

[24]) Fichte, ebenda W. IX, S. 86f.

Nichtfühlens, der absoluten Beschränkung derselben, bewußt sind. Vom Sehen giebt es sogar eine mathematische Wissenschaft: Optik. Es sollen Strahlen von der Oberfläche der Körper ausgehen: dies auch zugestanden, so ist die Oberfläche ja eben die Gränze; wie kommt Ihr denn hinter sie? Warum nicht lieber die richtige Erklärung vorschlagen, daß da gesehen wird, wo man die Undurchsichtigkeit gesteht, — da gefühlt, wo die Undurchdringlichkeit? Besinnt man sich denn garnicht?[25])"

Endlich bildet gerade diese Tätigkeit des Ich einen erst allmählich zu gewinnenden Besitz. Schon das Schließen stellt eine geistige Arbeit dar, die nicht zu unserem ursprünglichen Besitz zu rechnen ist. Reichte das Wissen unmittelbar an den Gegenstand, so wäre es etwas anderes.

Um dies recht gründlich einzuschärfen, daß unser Wissen nicht unmittelbar an den Gegenstand reicht, und daß, wer so die Wissenschaftslehre versteht, sie völlig falsch versteht, sagt Fichte: „Meine Hauptabsicht war, diesen Punkt recht festzustellen und Sie vor einem leeren Idealismus zu verwahren, dergleichen früher durch Mißverstand wohl angenommen wurde, und für welchen man auch die Wissenschaftslehre fälschlich genommen hat, der, welcher als transscendental, den empirischen Realismus aufhebt. Es ist ein Hang dazu besonders in jüngern Gemüthern vorhanden: er ist verständlicher und der kühn sich aufschwingenden Phantasie auch annehmlich, daß man die Welt der Dinge gänzlich abläugne, als einen Irrthum, und sich rein an die innere, geistige hält[26])."

Im Wissen stellen sich tatsächlich nur Bilder dar. Ja, das Sein wird nur im Bilde „verstanden". Dazu

[25]) Fichte, ebenda S. 89f.
[26]) Fichte, ebenda S. 100.

muß sich alles Sein im Bilde darstellen, mithin eine lückenlose Bilderwelt im Verstande sich darstellen, und dies ist dann auch Fichtes tatsächliche Ansicht. „Die Voraussetzung ... ist die einer absoluten Bilderwelt, und daß das Sein in einem höheren Sinne, im Verstande eben nur Bild sei ... und daß überhaupt die Bilderwelt die wahre und absolute sei, und die des Seins nur, inwiefern sie zu jener gehöre[27])."

Diese Erscheinung, die also unmittelbar aus dem Absoluten stammt, gestaltet sich nun. Das wichtigste Beispiel dafür ist wol folgendes: „Die Erscheinung macht sich selbst zu einem Ich, setzt sich in diese Form."

Das Ich ist somit erst ein Produkt, wenn auch seiner Herkunft nach ein absolutes Produkt. Fichte sagt: „Ich, ist es, was als absolutes Produkt des schöpferischen Denkens hingesetzt ist, in seinem besonderen sogestalteten Sein nämlich." Dieses besondere Sein als Bild des Absoluten ist damit auch konstruierbar. „Also es ist gesetzt Bild einer Construction des Unconstruirbaren[28])." Es ist „dem Inhalte wie der Form nach das Erscheinen des Seins", des Absoluten[29]). Daraus ergibt sich, daß es „kein Leben an sich, sondern Bild eines Lebens[30])" ist.

Fügen wir zu dem ersten Beispiel ein zweites! Dieselbe Erscheinung, die unmittelbar aus dem Absoluten stammt, ist nach Fichte imstande, sich zu verstehen. Das heißt: Die Erscheinung sieht ihr tatsächliches Bild an „als einen Ausdruck des Gesetzes, und auf diese Weise erhebt das Verstehen ein faktisches Sein in die Region reiner

---

[27]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 309.
[28]) Fichte, ebenda S. 214ff.
[29]) Fichte, ebenda S. 163ff.
[30]) Fichte, ebenda S. 161.

Bilder," womit gesagt sein soll, was der Verstand wirklich sieht, das sind Bilder des Gesetzes" oder „Ausdruck und Darstellung" eines Gesetzes im Bilde[31]).

Ich und Ding sind nun hier schon einander erheblich näher gerückt. Denn es erscheint nicht so erstaunlich, daß ein und demselben Absoluten die Linien dieses Kreuzungspunktes der Gesetzmäßigkeit entstammen. Die eine wird gefunden nach Kant und Fichte im „denkenden „Ich", die andere in den „Bildern des Gesetzes". — Wie Fichte ja schon 1794 gleichsetzt: „Die Freiheit, oder was das gleiche heißt, das unmittelbare Handeln des Ich, als solches, ist der Vereinigungspunkt der Idealität und Realität." — Zur weiteren Erklärung nur noch, was Fichte vom Urbilde und seinem Ursprunge sagt!

Wollte man nach alledem in solchen Sätzen wie: „Aus diesem Bilde möchten wohl alle Dinge stammen, und sie möchten wohl auch nur Bilder sein[32])," einen Widerspruch sehen mit einer Behauptung wie mit der: „Aus dem absoluten Verstande werden alle Dinge[33])," so gibt uns Fichte darüber Auskunft, wenn er uns sagt, wo er das Bild zu diesem Bilde oder das Urbild annimmt. Dann zeigt sich die ganze von ihm geschilderte Ableitung als in einer Richtung liegend. Er sagt aber von dem Urbilde aus: „Das Urbild äußert sich" und von seinem Ursprunge: „Das Urbild ist nur im Verstande[34])."

Die von Schelling u. a. wie oben geschilderte Ungereimtheit löst sich also auf in die Formel: Das Absolute tritt in die Erscheinung ebenso als Ich wie als Dinge.

---

[31]) Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 310f.
[32]) Fichte, ebenda S. 194.
[33]) Fichte, ebenda S. 139.
[34]) Fichte, ebenda S. 156f.

Das soll heißen: „Die Erscheinung naht sich selbst zu einem Ich, setzt sich in diese Form“ und zweitens: „Aus dem absoluten Verstande werden alle Dinge.“

Wie von selbst knüpft sich hieran die Frage, wie steht es um die Freiheit eines solchen Ich. Fichte würde hier unrichtig gedeutet, wollte man sagen. Das Ich, wie er es sich denkt, weiß die Dinge und macht sie durch dieses Wissen. Nein, es hat nur die Freiheit, schöpferisch zu denken oder zu konstruieren. Diese Freiheit wäre aber für das Zustandekommen einer Erkenntnis der Erscheinungen der Dinge so gut wie belanglos, wenn diese Freiheit sich nicht bemühte, die Erscheinungen der Dinge so wieder zu denken, wie sie aus dem Absoluten hervorgegangen sind. Also entgegen der Behauptung, nach Fichte schaffe das Wissen die Dinge, unterwirft sich während seines schöpferischen Denkens oder während seines Konstruierens das Ich den Gesetzen, in denen sich die Erscheinungen des Absoluten offenbaren.

Das ist aber der Standpunkt von 1794: „Das Ich ist nur frei, indem es handelt; so wie es auf diese Handlung reflektiert, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu seyn, und wird Product . . . eben indem das Ich sich zum Handeln bestimmt, handelt es in diesem Bestimmen[35]),“ und dann weiter: „Im Bilden ist das Ich völlig frei, wie wir soeben gesehen haben. Das Bild ist auf eine gewisse Art bestimmt, weil das Ich dasselbe so und nicht anders, welches es in dieser Rücksicht allerdings auch könnte, bestimmt; und durch diese Freiheit im Bestimmen wird das Bild beziehbar auf das Ich, und läßt sich setzen in dasselbe, und als sein Produkt.

---

[35]) Fichte, Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre W. I, 371.

Aber dieses Bild soll nicht leer seyn, sondern es soll demselben ein Ding außer dem Ich entsprechen: es muß demnach auf dieses Ding bezogen werden ... Insofern nun das Bild bezogen wird auf das Ding, ist es völlig bestimmt, es muß gerade so seyn, und darf nicht anders seyn; denn das Ding ist vollkommen bestimmt, und das Bild soll demselben entsprechen. Die vollkommene Bestimmung ist der Beziehungsgrund, zwischen dem Bilde und dem Dinge, und das Bild ist jetzt von der unmittelbaren Anschauung des Dinges nicht im geringsten verschieden[36]."

Das Ich kann aber nicht handeln, ohne ein Objekt zu haben[37]). Dieses bestimmt es durch Freiheit. Was im Blick auf das Objekt diese Freiheit Ich gesetzmäßig einengt, ist dadurch entstanden, daß das Ich schon einmal als Kraft in dieser Richtung des Objekts gewirkt hat durch Selbstbestimmung.

Wer das tut, hat damit gewissermaßen einen neuen Sinn erhalten, besitzt fortan das Vermögen, wissenschaftlich zu denken und kann nun auch über die Natur des Denkens selber nachsinnen. Er legt sich Kants berühmte Frage vor: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?"

So erklärt Fichte in der transzendentalen Logik einmal: „In der freien Construktion für die innere Anschauung liegt der Geist der Wissenschaftlichkeit[38])."

Lassen wir hier noch einen Teil der Ausführung folgen, die das Wesen des geschilderten neuen Sinnes zum Gegenstande hat: „Jetzt näher zur Charakteristik dieses neuen Sinnes der Befreiung, der Selbstbesinnung, wie man es auch sehr treffend nennt ... Vor der Befreiung

---

[36]) Fichte, ebenda S. 377 f.

[37]) Fichte, vergl. ebenda S. 396.

[38]) Dazu Fichte, Transcendentale Logik W. IX, S. 41.

war der natürliche Sinn aller Sinn, und . . . das Sein, schlechthin alles Gegebene; jetzt tritt ein neuer Sinn und das neue Gegebene dieses Sinnes hinzu[39]).“

Das Thema, das Fichte in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten behandelt, hat ihn von da an sein Leben lang beschäftigt. Deshalb ist es nicht unwichtig, gleich bei der ersten Fassung dieser Gedanken, etwas auf meist zu wenig beachtete Bedingungen, wie sie zur Abfassung dieser Schrift notwendig waren, einzugehen.

So zeigt sich bei ihr gerade dort, wo Fichte von dem Endzweck des Menschen, von dem letzten und höchsten Ziele der Philosophie überhaupt redet, die von ihm mit besonderer Hochachtung gegen Kant absichtlich betonte mehr wissenschaftliche Beziehung dieser Vorlesungen zu einem gerade für Fichtes Auffassung immer höchst wichtig gebliebenen Teile der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft. Es ist bei Fichte das gleiche Ziel, das Kants Lehre mit dem Begriff des höchsten Guts bezeichnet. Außerdem trifft man in diesen Vorlesungen auch noch auf andere Zusammenhänge mit Kant; die Fassung aber, die ihnen Fichte gegeben hat, verrät deutlich: Erstens die lebendige Verbindung, die Fichte stets mit den Ereignissen seiner Zeit behalten hat. Damals besonders mit all den Fragen der französischen Revolution, auf die er auch rein wissenschaftlich einzugehen, sich veranlaßt gesehen hatte. Es ist nicht unwichtig, auf die Formulierung zu achten, die Fichte z. B. in den Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution 1793 dem allgemeinen Zwecke des Staates gibt. Er bezeichnet dort geradezu die Kultur nicht nur als diesen allgemeinen

---

[39]) Fichte, ebenda S. 15.

Zweck, sondern er verlangt auch den Staat in einer Form, die imstande ist, jeden einer immer größer werdenden Freiheit entgegen zu führen[40]).

Man beachte nun erstens eine wie einschneidende Bedeutung dieser in Fichtes Schätzung der Zeitereignisse gewonnene Begriff der Kultur in der Bestimmung des Gelehrten einnimmt. Nicht minder, wie Fichte auch hier wieder in gleicher Weise das ihm im Verlauf der Revolution auch wissenschaftlich unanfechtbar erschienene Vertragsrecht betont. Wie er endlich seine sozialpädagogischen Ansichten, seine Stellung Rousseau gegenüber in dieser Schrift aus dem Zeitgetriebe heraus lebendig aufgefaßt hat.

Zweitens, wie stark in Fichte das Bewußtsein sich geltend macht, den Verlauf solcher Zeitereignisse als durch das Wesen der menschlichen Gesellschaft überhaupt allein richtig zu begreifender Erscheinungen zu beobachten.

Drittens, die Notwendigkeit, den Menschen als Glied der menschlichen Gesellschaft auch in seiner Bedeutung als einheitlicher Persönlichkeit zu begreifen.

Die Vorliebe, die wir schon früher an Fichte gewahrten, bei dem Aufbau seiner philosophischen Ansichten von empirischen Tatsachen auszugehen, tritt auch hier mit voller Deutlichkeit zutage.

---

[40]) Hierzu auch S. 167.

II. Das Denksystem in seinen Beziehungen zu den übrigen Grundlagen der Philosophie Fichtes.

Bestätigung bisheriger Ergebnisse, besonders aus Fichtes Frühwerk „Die Bestimmung des Gelehrten."

Für Fichte ist in seinem Werke, die Bestimmung des Gelehrten, der Mensch zunächst ein Wesen, das beobachtet werden kann. Er besteht also aus einem Körper mit seinen Funktionen (vgl. hier S. 121) und aus etwas, das nicht beobachtet, sondern nur gedacht werden kann, aus dem reinen Ich.

In den hieran anknüpfenden Erörterungen liegt nun Fichte sehr daran, der Bedeutung des Empirismus alles Recht widerfahren zu lassen. Er sieht, daß er nur so auch dem Idealismus den ihm gebührenden Rang einräumen kann. Er führt deshalb aus: Der Körper ist ein Mannigfaltiges. Deshalb ist es möglich, daß in diesem Mannigfaltigen Widersprüche auftreten. Demgegenüber stellt sich das reine Ich als völlig absolute Einerleiheit dar. Es kann sich aus diesem Grunde nicht widersprechen. — Vom Körperlichen ist gleichwol zu fordern, daß es nicht durch andere bestimmt wird. Es soll in seiner Art auch etwas Bleibendes darstellen, gleich wie das reine Ich Selbstzweck sein soll. So will Fichte, daß im Menschen alle Kräfte untereinander in Übereinstimmung stehen.

Zu einem solchen Zusammenschlusse gehört der Wille. Er ist imstande, die Dinge nach sich umzuformen. Freilich glückt ihm dies nicht ohne weiteres. Er muß sich dazu

Geschicklichkeit und Übung erwerben. Er gebraucht solche Eigenschaften ferner, um auch noch eine andere wichtige Aufgabe zu lösen. Unser Ich macht nämlich, ehe es sich des, was es leisten soll, bewußt wird, gewisse störende „Biegungen“ durch, die wieder, um seine reine Form herzustellen, beseitigt werden müssen. Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit nun, die notwendig wird zur Lösung solcher eben gekennzeichneten Aufgaben, heißt Kultur.

Fichte würdigt ihre hohe Bedeutung in vollem Maße. In ihr sieht er ein geeignetes Mittel, auf den großen Endzweck des Menschen hinzuarbeiten. Der ist ihm die völlige Übereinstimmung eines jeden mit sich selbst.

Doch kann der Wille noch mehr leisten. Er kann eine Übereinstimmung herbeiführen zwar nicht mit allen Dingen außer sich, wol aber mit dem Wertvollsten, mit den Begriffen, die bestimmen, wie sie sein sollen.

Dies beides zusammen ist das letzte, die eigentlich abschließende Leistung der Philosophie; — Fichte unterläßt es nicht, an dieser Stelle darauf hinzuweisen, daß er damit zu dem gelangt ist, was Kant das höchste Gut nennt. — Mit besonderer Betonung hebt Fichte hervor, wieviel der Einzelne durch eigenes Wollen auf den letzten Endzweck des Menschen hinwirken kann, auf den, sich alles Vernunftlose zu unterwerfen, um es dann frei nach seinem eigenen Gesetz zu beherrschen. Bleibt allerdings Vollkommenheit ein für den Menschen unerreichbares Ziel, so ist andererseits gerade eine beständige Vervollkommnung seine eigentliche Bestimmung. Danach ist alle Philosophie und alle Wissenschaft nichtig, die sich nicht zum höchsten Zwecke macht: „Förderung der Kultur und Erhöhung der Humanität“.

Diese Förderung der Kultur kann nur das gesamte

Menschengeschlecht richtig in Angriff nehmen. Es wird also auch dazu nötig sein, wirksame Hilfe jedem einzelnen zur Erreichung seines Ideals zu gewähren. Das besteht aber, sobald es von einem richtig gesehen wird, in einer durchgängigen Übereinstimmung aller seiner Kräfte. Erst der, der sich Herr fühlt aller Fähigkeiten, die ihm verliehen, und der sie erfolgreich anzuwenden imstande, hat das Bewußtsein der Freiheit! Näher zugesehen, besteht es darin, daß, wenn wir z. B. eine Wirkung ausüben, wir keinen höheren Antrieb für sie in unserem Bewußtsein antreffen als unseren Willen.

Sobald wir nun zu der Übereinstimmung mit uns selbst gelangt sind, uns also im Zustande der Freiheit befinden, wollen wir auch andere auf dieser gleichen Stufe sehen. Wäre der doch kein wahrhaft Freier, der nicht auch andere frei sehen möchte. Bei solchem Bemühen um Mitmenschen zeigt sich nun, was Fichte so nachhaltig wie anderwärts auch hier schon 1794 immer wieder betont: „Durch seine eigene Arbeit und Mühe" kann jemand nur sein Endziel erreichen, vermag er tugendhaft, weise, glücklich zu werden. Jemanden, noch dazu wider seinen Willen, dazu zu machen, wäre überdies ein sich mit dem Sittengesetze nicht vertragender Zwang. — Auf dem Wege zur Vervollkommnung seiner selbst muß die „Einwirkung anderer auf uns" frei benutzt werden. Nur so kommt es ähnlich jener richtigen Geschicklichkeit bei der Anwendung aller Kräfte eines einzelnen zu einem einheitlichen Ganzen, auch hier im Verkehr mit anderen vernünftigen Wesen zu einem fördernden Geben und Nehmen. Fichte spricht hier von dem allgemeinen Eingreifen „zahlloser Räder in einander, deren gemeinsame Triebfeder die Freiheit (!) ist."

Ein Bild von diesem Ineinandergreifen gibt Fichte

wieder in einer glücklichen Gegenüberstellung der Einzel- wie der Menschheitsideale.

Von dem reinen Ich wissen wir, daß es nur gedacht werden kann. Es besitzt, harmonisch in jeder Beziehung, auch einen eigenen freien Willen. Im empirischen Ich liegt die Grundlage zu Trieben. Die Umgebung übt nun Wirkungen aus, die in unsere Vorstellungen dringen. So sammelt sich ein System von Vorstellungen an, das wir Erfahrung nennen. Sie muß den Trieb wecken, wenn er zum Bewußtsein gelangen soll. Uns ist nun der Trieb eigen, anderen vernünftigen Wesen mitzuteilen, wie auch von ihnen zu empfangen. Das ist die Art, wie sich der Gesellschaftstrieb äußert. Für uns wichtig wird er dadurch, daß wir durch ihn mit freien vernünftigen Wesen in Wechselwirkung zu treten imstande sind. Während nämlich ein jeder den Kampf spürt, den er mit der Natur zu führen hat, will er nicht zu seinem Schaden durch sie bestimmt werden; er fühlt so aber auch die Möglichkeit, sich Mitstreitern in diesem Kampfe anzunähern. Denn wie jeder gerade dadurch nach Freiheit trachtet, daß er in den vollen Besitz aller ihm mitgegebenen, verfügbaren Kräfte gelangt, so sieht er auch einen jeden anderen für sich nach diesem Ziele der Freiheit trachten. Er kämpft also nicht allein. Jeder sucht sich vielmehr von seiner Stelle aus die Natur zu unterwerfen. Dadurch entsteht unter allen diesen Kämpfern ein neues Band, ein geistiges Zusammenhalten. Das ist von erhebender Wirkung. Ist doch der einzelne, der sich ja immer nur ein kleines Feld für seine Arbeit wählen kann, allein auf ihm auch mit seinem Verstande der Natur Herr zu werden fähig. Von ihr könnte er also um so leichter an anderen Stellen unterworfen werden, wenn nicht andere vernünftige Wesen hier

den Kampf gegen die Natur aufgenommen hätten! Jene anderen „geben“ ihm also als Mitkämpfer dort, wo er selbst an seiner Bildung nicht arbeiten konnte. D. h. „aus den Händen der Gesellschaft[1])“ erhält ein jeder die ganze vollständige Bildung, die er unmittelbar der Natur nicht abgewinnen konnte. Umgekehrt erwarten die anderen von uns solche Beihilfe zu ihrer Ausbildung. Deshalb müssen sie wie wir bei allen Handlungen von dem Grundsatze ausgehen: „Sey, in Absicht deiner Willensbestimmungen nie in Widerspruch mit dir selbst[2]).“

Bei einer so großen Wertschätzung, wie sie hier Fichte dem Willen zu teil werden läßt, ist die stete Betonung desselben für die eigenste Entwickelung des Menschen als seiner natürlichen philosophischen Entwickelung begreiflich, ebenso, daß sie in eine begeisterte Verherrlichung desselben ausklingt[3]). Sie ist von einer Gewalt des Ausdrucks, daß sie nach Fichte noch viele fortgerissen hat, in ihrer Philosophie dem Willen eine ganz außerordentliche Bedeutung einzuräumen.

Doch für Fichte selber schon ist dieses Werk der Ausgangspunkt für viele andere geworden.

Nur an folgende Tatsachen sei hier erinnert:

Einmal hat dieses gleiche Thema noch eine Reihe von Umarbeitungen durch ihn erlebt. Zu den wirkungsvollsten derselben gehört das über das „Wesen des Gelehrten“ im Jahre 1805 veröffentlichte Werk. — Außer schon erwähnten Sätzen aus der Bestimmung des Gelehrten, sprechen andere dafür, daß Fichte auch noch für ein weiteres

---

[1]) Fichte, die Bestimmung des Gelehrten 1794, S. 55.

[2]) Fichte, ebenda S. 64.

[3]) Fichte, ebenda S. 70 als Ausklang der dritten Vorlesung, nach der unmittelbar die Kernfrage des Hauptthemas von Fichte in Angriff genommen wird.

Werk im gleichen Jahre 1794 bereits sicheren Grund gelegt hat. Davon gleich noch weiterhin.

Er betont jedesmal, nicht nur, wie es die Aufgabe des Philosophen sei, „Begriffe scharf zu bestimmen[4]),“ er benutzt diesen Anlaß auch, von den Mitteln zu sprechen, mit deren Hilfe die menschlichen Anlagen entwickelt werden können[5]). Da unstreitig das gründlichste ein richtiges Wissen ist, so hängt von dem geordneten Fortgange der Wissenschaften der kulturelle Fortschritt des Menschengeschlechtes ab[6]). Daher wird es denn so besonders wichtig, eine folgerecht entwickelte Lehre von diesem gesamten Wissen zu erwerben. Das gibt nun Fichte Anlaß zu den immer neuen Versuchen, als Hauptlebenswerk, die Wissenschaftslehre in faßlichster Form zu entwickeln. Dem Verständnisse solchen Bemühens kommt jeder einsichtige Mensch dadurch entgegen, daß das „Gefühl“ nach „Wahrem“ für eine derartige Belehrung — zunächst über sein eigenes Wesen — dankbar in ihm ist[7]).

Eine andere Reihe von Fragen veranlaßt Fichte zu einer eigenen Bearbeitung derselben in einer ein Jahrzehnt später veröffentlichten Vorlesungsgruppe. Der Satz, der diese Fragen schon in unserer Schrift aus dem Jahre 1794 klar zum Ausdruck bringt, lautet: „Man muß wissen, auf welcher bestimmten Stufe der Kultur diejenige Gesellschaft, deren Mitglied man ist, in einem bestimmten Zeitpunkte stehe, — welche bestimmte Stufe sie von dieser aus zu ersteigen und welcher Mittel sie sich dafür zu bedienen habe.“ — Dieser Satz[8]) läßt noch keinen Schluß auf die Art seiner

---

[4]) Fichte, vgl. ebenda S. 74 u. a. O.
[5]) Fichte, ebenda S. 80 f.
[6]) Fichte, ebenda S. 84.
[7]) Fichte, ebenda S. 90.
[8]) Fichte, ebenda S. 81.

Ausführung durch Fichte zu. Doch dem jungen Philosophen liegt daran, niemanden darüber im unklaren zu lassen, wie er sie sich denkt. Dazu sei denn auch schon hier bemerkt, daß er getreu an seine Gedanken von 1794 sich haltend die nachmalige Ausführung gegeben hat. Das bedeutet, daß er die Erfahrung den Vernunftgründen gegenüber durchaus nicht zu vernachlässigen gedachte. Er bleibt tatsächlich bei allem Idealismus gleichzeitig ein Verfechter eines nur nicht einseitigen Empirismus. So sagt er 1794: „Man kann die einzelnen Stufen“ der Entwickelung des Menschengeschlechtes „ohngefähr angeben, über welche es schreiten muß, um bei einem bestimmten Grade der Bildung anzulangen, aber die Stufe angeben, auf welcher es in einem bestimmten Zeitpunkte wirklich stehe, das kann man schlechterdings nicht aus bloßen Vernunftgründen; darüber muß man die Erfahrung befragen; man muß die Begebenheiten der Vorwelt — aber mit einem durch Philosophie geläuterten Blicke — erforschen; man muß seine Augen rund um sich herum richten, und seine Zeitgenossen beobachten[9].“

Die Schrift Fichtes, die über diese Frage und in solcher Ausführung handelt, hat den Titel „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ erhalten. Sie bildet die philosophische Einleitung zu den in die weitesten Kreise gedrungenen „Reden an die deutsche Nation“ vom Jahre 1808. Der Zusammenhang dieser Schrift mit der vorigen vom Jahre 1804 wird dadurch deutlich erkennbar, daß Fichte nach den unglücklichen politischen Ereignissen der Jahre 1806 und 1807 die Kultur eines ganzen Volkes, noch dazu seines eigenen deutschen Volkes an den Rand des Abgrundes gebracht

---

[9]) Fichte, ebenda S. 81 f.

sah. Diese Reden sollten sie retten helfen. Das Thema von 1794 war aber gewesen, die Notwendigkeit des Verständnisses zu heben für die bestimmten Zwecke der Kultur „derjenigen Gesellschaft, deren Mitglied“ wir sind. Denn entfalten wir in ihrem Kreise unsere Fähigkeiten und helfen einem jeden, der zu ihr gehört, zu dem gleichen Ziele, so haben wir schon um der Erreichung unserer eigenen Bestimmung willen — abgesehen von allem anderen — eine ganz persönliche Teilnahme daran, daß die Kultur unseres Volkes bestehen bleibt.

„In der Bestimmung des Gelehrten“ setzt Fichte das, was er als letztes Ziel der Philosophie bezeichnet dem gleich, was Kant „höchstes Gut[10])“ nennt. Die Behandlung dieses Begriffes zusammen mit der Auffassung, die Tätigkeit des wahrhaft Gelehrten gleich zu setzen dem, was im neuen Testament als Salz der Erde bezeichnet wird, bringt Fichte dazu, für solche, die sich gern ein Wissen erwerben möchten über die Art, dieses Leben recht unserer Bestimmung gemäß zu führen und uns infolgedessen auch immer mehr des höchsten Gutes bewußt zu werden, noch einen praktischen Teil zur Wissenschaftslehre zu schreiben. Fichte nennt ihn 1806 die „Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre“.

Endlich verraten diese Vorlesungen die Zeit ihres Entstehens dadurch, daß sie die Erziehungsfragen in einer gegen Rousseau sich richtenden Weise behandeln. Da Fichte im wahren Gelehrten den „Lehrer des Menschengeschlechts . . ., den Erzieher der Menschheit . . ., den Priester der Wahrheit“ erblickt, so mißt er auch unserer Kultur eine ganz hervorragende Bedeutung bei.

---

[10]) Vgl. dazu auch hier S. 105.

Diese für ihn so wichtig gewordene Frage nach den Wirkungen der Kultur veranlaßt ihn deshalb, auf der Stelle d. h. am Schlusse dieser Vorlesungen von 1794 zur Vorlage einer „Prüfung der Rousseauischen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit“. —

Deutlich erkennen läßt sich dann von dieser frühen Schrift Fichtes aus ein Fortschreiten zu immer umfassenderen Bearbeitungen von Fragen, die also hier sämtlich schon mit einigen wenigen Strichen gekennzeichnet sind. Ebenso findet sich hier auch angedeutet, in welcher Richtung ihre nachmalige Ausführung erfolgt. Dies zu zeigen, ist bei dem tief eingewurzelten Mißverständnis über die Beurteilung des durchgängigen Zusammenhanges der Fichteschen Philosophie von besonderer Wichtigkeit.

So herrschen diese Gedanken auch wieder in der Sittenlehre 1798 vor und von da an in allen weiteren Schriften. Dabei wollen wir gleich hier feststellen, daß von einem Schwanken zwischen einer deterministischen und indeterministischen Weltauffassung nicht die Rede ist. Dagegen zeigt sich eine andere für Fichte selbst wie für die weitere Entwickelung der Philosophie auf den Gebieten erkenntniskritischer wie religionsphilosophischer Fragen wichtige Erscheinung. In der knappsten Form kann man die sich in der deutschen idealistischen Philosophie vollziehende Wandlung damit kennzeichnen, daß man auf Fichtes Beweggründe eingeht, als letzte Folgerung des rationalen Idealismus das Wissen über das Glauben zu stellen.

In der Zeit, auf die wir nachher noch einmal hinweisen werden, im Jahre 1800, finden wir bei ihm noch als höchste Stufe menschlichen Vervollkommnungsstrebens den ausgesprochenen G l a u b e n, 1806 das W i s s e n. Beide

treten nicht als Gegensätze auf; sie sind besonders seit 1806 ausgesöhnt, aber nun steht das Wissen über dem Glauben.

Der Weg, den Fichte geht, ehe er bis zu diesem Ergebnisse gelangt, läßt alle die Punkte hervortreten, die von Fichte an über Kants Denken hinauszuführen imstande waren.

Darin liegt die große Wichtigkeit dieser Weiterarbeit Fichtes an seiner eigenen Weltauffassung. Er läßt 1806 das Wissen als die höchste Stufe der Entwickelung überhaupt gelten, doch, was aus der alten Zeit von ihm unverändert beibehalten wird, ist die entschlossene Zurückweisung eines durchgängigen Determinismus. Er widmet das Werk von 1800 diesem Thema, um zu zeigen, welcher Art in Wirklichkeit die Bestimmung des Menschen sei. Es behandelt in rascher Folge eine Reihe hierher gehöriger Fragen. Sehr scharf bringt Fichte auch in ihm zum Ausdruck, was er gegen ein Preisgeben seiner Weltauffassung an den Determinismus vorzubringen hat. Wir teilen die Gründe, die er nennt, leicht nach Hauptpunkten der Fichteschen Wissenschaftslehre ein. Sie wird dadurch von einem besonderen Interesse, einmal wegen dieser ihrer Stellung zu den in der Wissenschaftslehre behandelten Problemen, dann aber auch, weil sie zeitlich in der Mitte zwischen den Werken von 1794 und 1806 steht. Fichte hat nun selbst gesagt, daß er 1806 so gedacht habe wie 1794, und sehen wir daraufhin diese Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794 nochmals an, so würde eine Änderung in seiner Auffassung gerade hier um so eher auffallen, weil uns ihr Verfasser den Vergleich dadurch, daß er in den drei als Ganzes bezeichneten Schriften nochmals die gleichen Fragen behandelt, sehr erleichtert.

Fichte sagt uns selbst, weshalb er gerade an diesen

Fragen besonderes Gefallen gefunden. Gleich während der ersten hierher gehörigen Vorlesungen bemerkt er: „Ich kann erforderlichenfalls beweisen, daß sie von dem besten Theile der Studierenden besucht werden . . .“ in seiner „Verantwortung, welche dem Bericht des Senatus academici ad Serenissinum reg. beigelegt worden ist.“ (November 1794)[11]).

Wie auch schon erwähnt, gab sie Fichte als eine Art Einleitungsschrift heraus: „Sie sind der Eingang in ein Ganzes“; weiter heißt es, „er (der Verfasser) hat bei seinen Untersuchungen . . . darauf gesehen“ zu äußern . . ., „was er nach seinen besten Wissen für wahr hielt.“ Gleich in der ersten aber tritt Fichte mit den Worten dem Determinismus entgegen: Der Wille ist absolut frei, so weit er sich überhaupt auf dem Menschen bekannt gewordene Gegenstände beziehen kann. Wir bedürfen aber einer „Geschicklichkeit, die durch Übung erworben und erhöht wird,“ um das vor dem Erwachen unserer Vernunft beeinflußte „Gefühl und die dasselbe voraussetzende Vorstellung“ von einer Beeinflussung durch Dinge außer uns frei zu machen. „Die Erwerbung dieser Geschicklichkeit . . . heißt Kultur . . ., die völlige Übereinstimmung“ (des Menschen) „mit sich selbst[12]).“

Wir müssen also, um zum Bewußtsein unserer Freiheit zu gelangen, den ihm entgegenstehenden Widerstand, diese Beeinflussung unserer Vorstellungen und Gefühle durch äußere Dinge[13]) bewältigen; — „ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müs-

---

[11]) „Aktenstücke über Fichtes Sonntagsvorlesungen“, zuerst abgedruckt im „Archiv für Toleranz und Intoleranz“ (1797), 1, 120ff; im Leben und liter. Briefwechsel. 2. Aufl. II. S. 23.

[12]) Best. des Gel. 1794 S. 13ff.

[13]) Fichte, ebenda S. 11.

sen wir zum Bewußtsein und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn[14])."

Somit ist es von außerordentlichem Werte, sich diese Geschicklichkeit zu erwerben: „Der Zweck aller Bildung der Geschicklichkeit ist der, die Natur, so wie ich diesen Ausdruck eben bestimmt habe[15]), der Vernunft zu unterwerfen[16])." Daher soll auch beim einzelnen dieses Bestreben nach solcher Geschicklichkeit keineswegs stehen bleiben. Auf ihr beruht die Gesellschaft. Sie könnte u. a. ohne sie gar „nicht bestehen[17])." Noch tiefer ist aber diese Geschicklichkeit begründet nämlich im Sittengesetze. Dadurch reicht sie über die Gesellschaft hinaus und bildet ein festes Band zwischen einzelnen, zwischen der Gesellschaft und der Allheit vernünftiger Wesen überhaupt! „Zu den genannten Geschicklichkeiten," sagt Fichte, „gehört auch die Gesellschaft."

„Gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung andrer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.

Um diese Bestimmung zu erreichen . . . ., dazu bedürfen wir einer Geschicklichkeit[18])" u.s.w., und nun gibt Fichte wieder einen Hinweis auf die Kultur und eine Gliederung der Geschicklichkeit nach Arten. — Vielleicht noch stärker kommt in dazu gehörigen Stellen zum Ausdruck, wie der Trieb nach gemeinsamer Arbeit an der Vervollkommnung und wiederum „an der Unterordnung dieses

---

[14]) Fichte, S. 51 f.

[15]) Nämlich: „Das unabhängige Nicht-Ich, als Grund der Erfahrung, oder die Natur".

[16]) Ebenda, S. 56.

[17]) Ebenda, S. 90.

[18]) Ebenda, S. 42 f.

Triebes unter das höchste Gesetz der beständigen Übereinstimmung mit uns selbst oder unter das Sittengesetz notwendig zu den „Geschicklichkeiten“ gehört“. Sagte Fichte an obiger Stelle schon geradezu über diese Zusammenhänge: „Zu den genannten Geschicklichkeiten gehört auch die Geselligkeit und als bloßer Trieb“ ist sie dem höchsten Gesetze der steten Übereinstimmung mit uns selbst, oder dem Sittengesetze untergeordnet[19]), so kann ja dieses Endigen bei dem höchsten Gesetze, beim Sittengesetze, schon auf den Trieb eines jeden einzelnen, sich „in vollkommene Übereinstimmung“ mit sich selber zu bringen, nicht ohne eine Rückwirkung sittlicher Art sein. Fichte schlägt denn auch gerade hier mit seinem: „Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich“ schon das Motiv an, das er dreizehn Jahre später, 1806, in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ ausführt. Sie gibt eine Anweisung, sich jene hier gerühmte Geschicklichkeit zu erwerben, vollkommene Übereinstimmung mit sich selber und eine „Übereinstimmung der Dinge außer uns mit unserm Willen[20]).“

Jeder Satz steht hier in leicht erkennbarem Zusammenhange mit dem Grundgedanken des gesamten Systems. So stellt auch die Umgebung des einzelnen, die Gesellschaft, keine Einengung, vielmehr eine willkommene Förderung der Freiheit eines jeden dar, und deshalb schildert Fichte auch den Trieb zur Geselligkeit als etwas, das zum ursprünglichen Wollen des Menschen gehört oder zu den Grundtrieben des Menschen[21]), und Gesellschaft nennt er einfach „die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander[22]),“ so daß bei ihm — dem Wollen vernünftiger

[19]) Ebenda, S. 37.
[20]) Ebenda, S. 16f.
[21]) Fichte, ebenda S. 32.
[22]) Fichte, ebenda S. 25.

Wesen überhaupt entsprechend — der positive Charakter der Gesellschaft „Wechselwirkung durch Freiheit ist[23])".

Denn so verschieden alle, die zum Menschengeschlechte gehören, sind, darin muß eine Einheit erstrebt werden, daß man „mit eines jeden Freiheit[24])" rechnet, und daß man daran festhält, andere als frei anzusehen wie uns selber[25]). Liegt doch wiederum diese Einheit in dem letzten Ziele, in der Bestimmung der ganzen Gesellschaft, wodurch ohne weiteres die Aufgabe des einzelnen, „höheren, besseren" Menschen mitgestellt ist.

Im „Ringen der Geister mit Geistern siegt stets derjenige, der der höhere, bessere Mensch ist; so entsteht durch Gesellschaft Vervollkommnung der Gattung, und wir haben denn auch zugleich die Bestimmung der ganzen Gesellschaft, als solcher, gefunden[26])." Wenn auch alle Individuen, die zum Menschengeschlechte gehören, unter sich verschieden sind, es bleibt eins, und ist nur das Eine, „worin sie völlig übereinkommen, ihr letztes Ziel, die Vollkommenheit[27])."

Jeder ist frei und wird also erst recht nicht unfreier durch seine Zugehörigkeit zur Gesellschaft. Fichte betont dies ganz ausdrücklich: „Jedes Glied der Gesellschaft ist frei[28])." Doch was sich jemand an Kenntnissen aneignet, erwirbt er sich „für die Gesellschaft[29])". So gibt ein jeder und nimmt auch wieder, entsprechend dem, was Fichte als charakteristische Formen des gesellschaftlichen Triebes von vornherein bezeichnet hatte, den Mitteilungstrieb und „den

---

[23]) Fichte, ebenda S. 34.
[24]) Fichte, vgl. ebenda S. 40.
[25]) Fichte, ebenda S. 38.
[26]) Fichte, ebenda S. 35.
[27]) Fichte, ebenda S. 41.
[28]) Fichte, ebenda S. 92.
[29]) Dazu vgl. ebenda S. 89.

Trieb zu empfangen[30])." Die Mitglieder der Gesellschaft werden „an dem Vorteil *ihrer* Bildung" „jedes Individuum" anteil nehmen lassen, so wie er an der *seinigen* *sie* Anteil nehmen läßt[31])."

So wie sich der einzelne völlig frei das höchste Sittengesetz anzueignen berufen, so muß die Gesellschaft, um sich selber diesem hohen Ziele anzunähern, jedem völlige Freiheit der Willensentfaltung verstatten. Fichte zeigt wiederholt diesen Weg als einzigen, um ans Ziel zu gelangen. Er endigt damit also mit seiner Gedankenfolge bei dem Ausgangspunkte der Erörterung. Betonte dieser doch auch schon, daß die ihr Ziel richtig verfolgende Gesellschaft der Freiheit des Einzelwillens letzthin nur förderlich sein kann, und daß ihr Schranken zu setzen, durchaus nicht zu ihrem Vorteile gereicht: „Ist in der gegebenen Gesellschaft für die Entwickelung und Befriedigung aller gesorgt," dann wäre die Gesellschaft, als Gesellschaft vollkommen;" „sie wäre so eingerichtet, daß sie ihrem Ziele sich nothwendig immer mehr *annähern* müßte[32])."

War hier von dem gesellschaftlichen Triebe als wichtigem Triebe die Rede, gerade die Freiheit des Einzelwillens zu gewährleisten, so bleibt also Vollendung „der Trieb auf das ganze Ich". Damit ist die Frage in einer Form gestellt, wie sie vier Jahre danach das System der Sittenlehre aufnimmt. Was in ihm in feiner Durcharbeitung gewonnen wird, finden wir schließlich in dem Kreis der Fichteschriften, der uns hier näher beschäftigt, 1800 und 1806, soweit als es für uns in Betracht kommt, mit genügender Ausführlichkeit wiederkehren.

---

[30]) Fichte, ebenda S. 54.
[31]) Fichte, ebenda S. 76.
[32]) Fichte, ebenda S. 77f.

Trotzdem müssen wir aus seinem Inhalte wenigstens so viel herausgreifen, daß deutlich wird, wie die weitere Ausgestaltung des Problems der Willensfreiheit bei Fichte keineswegs erst in der Schrift von 1800, in seiner „Bestimmung des Menschen“ zu suchen ist! Sie wird vielmehr in der Sittenlehre von 1798 u. a. auch gerade nach Richtungen hin vollzogen, die auch „die Bestimmung des Menschen“ als eine Fortentwickelung grundlegender Gedanken der „Bestimmung des Gelehrten“ kennzeichnen.

Ja auch diese Möglichkeit, in solcher Weise die bisher in nur begrenztem Umfange behandelte Willenslehre zu erweitern, läßt Fichte schon 1794 nicht völlig außer acht. Noch mehr, er zeigt bereits, wie sich dadurch eine Weiterführung bis zu einer sicheren Grenze, nämlich gegen die „Sittenlehre“ ergibt.

Nachdem nämlich Fichte den Grundsatz dieser Lehre 1794 folgendermaßen aufgestellt: „Handle so, daß du die Maxime deines Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest,“ fährt er fort: „Nicht etwa bloß der Wille soll stets einig mit sich selbst seyn, — von diesem ist nur in der Sittenlehre die Rede, — sondern alle Kräfte des Menschen, welche an sich nur Eine Kraft sind, und bloß in ihrer Anwendung auf verschiedene Gegenstände unterschieden werden, — sie alle sollen zu vollkommener Identität übereinstimmen, und unter sich zusammenstimmen.“ Auch darüber geht Fichte noch hinaus, sollen doch nicht nur alle Kräfte des Menschen unter sich zusammenstimmen, auch alle Dinge außer ihm sollen es mit seinen notwendigen praktischen Begriffen von ihnen[33]).

Weiterhin betont Fichte, „daß das Studium einer gründlichen Philosophie die Erwerbung Empirischer Kennt-

[33]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten S. 16.

nisse, wenn sie nur gründlich sind, gar nicht überflüssig macht[34]);" sondern sie tut vielmehr ihre Unentbehrlichkeit am überzeugendsten dar.

So sehr nämlich Fichte auch der Vernunft, wo immer angängig, den Vorrang einräumt, von einer Unterschätzung der Erfahrung oder des empirischen Bewußtseins kann bei ihm keine Rede sein. (Vgl. S. 65 ff). Diese Erkenntnis ist ihm auch nicht erst in den letzten Lebensjahren gekommen, lehrt er doch in diesen Vorlesungen schon: „alle Vernunftgesetze sind in dem Wesen unseres Geistes begründet; aber erst durch eine Erfahrung, auf welche sie anwendbar sind, gelangen sie zum empirischen Bewußtseyn[35])."

Ebenso unterläßt er es nicht, bei dem höchsten aller dieser Gesetze, — dessen Nennung uns auch gleich am besten zur Sittenlehre hinüberleitet, — davon zu reden, „inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und material wird[36])." Er „fordert, daß in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Tätigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden," eine so charakteristische idealistische Forderung, bei deren Aufstellung Fichte wie gesagt die Möglichkeit empirischer Verwirklichung keineswegs aus dem Auge gelassen hat.

In der Sittenlehre wird nun der oben erwähnte „Trieb auf das ganze Ich" behandelt. Stellt er die Ergänzung nach der einen Richtung dar, so läßt Fichte auch die andere hier schon ebenso wenig unbeachtet, die Unterordnung des Leibes unter den Willen, unter ein „materielles" Gebot. — Die Herrschaft des Willens ist dann als ausgedehnt auf

---

[34]) Fichte, ebenda S 83.
[35]) Fichte, ebenda S. 50.
[36]) Fichte, ebenda S. 52.

alle Gebiete erwiesen mit Lösung der durchgängig gleichen Aufgabe, sich durch Freiheit zur Sittlichkeit zu erheben. „Durch eigene Freiheit," das betont Fichte in durchaus nicht mißverständlichem Gegensatze zur Lehre des Determinismus! „Alles Geschöpf ist von Natur nothwendig unheilig und unrein, und kann nur durch eigene Freiheit sich zur Moralität erheben[37])." So schreibt Fichte 1798 in seinem damals schon hervortretenden Gegensatze zu der Lehre des Determinismus. Der Mensch besitzt also die Kraft, „durch die der Mensch sich helfen soll," „wol aber fehlt ihm das Bewußtsein derselben, und der Antrieb, sie zu gebrauchen," . . . „Die Besserung und Erhebung aber hängt immer fort, wie sich versteht, ab von der eigenen Freiheit; wer diese eigene Freiheit auch dann," — wenn er sich ihrer bewußt wird und dazu käme, Muster zu erblicken, die ihn emporhöben, und ihm ein Bild zeigten, wie er seyn sollte", — „noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen".

Daraus ergibt sich selbst schon als ein „materielles" Sittengebot: „Schon aller Sorge für meinen Leib soll und muß schlechthin der Zweck zum Grund liegen, ihn zu einem tauglichen Werkzeuge der Moralität zu machen und als solches zu erhalten" oder „der Leib soll so gut es immer möglich ist zur Tauglichkeit für alle möglichen Zwecke der Freiheit gebildet werden."

Ich nenne mich einen materiellen Leib, inwiefern ich mich wirkend erblicke. „Die Vorstellung meiner selbst, als Ursache in der Körperwelt," ist als „Wirksamkeit in der Körperwelt angeschaut . . . mittelbar nichts anderes, als eine gewisse Ansicht meiner absoluten Thätigkeit[38])."

---

[37]) Fichte, das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre W. IV, S. 204.

[38]) W. IV S. 11.

Diese Darlegung Fichtes ist deshalb von solcher Wichtigkeit, weil hier gleich ein Grundproblem des ganzen Determinismus vorliegt. Soll „doch der Wille Causalität, und zwar eine unmittelbare Causalität haben auf meinen Leib . . . . Der Wille wird daher vom Leibe auch unterschieden. Dann ist der Wille als subjektives, der Leib als objektives anzusehen: Von zwei Seiten dasselbe, nämlich „Causalität des Begriffs auf das objektive". Deshalb dasselbe, weil das Denken, dadurch, daß es auf ein anderes geht, „in dieser Entgegensetzung selbst objektiv" wird[39])."

Denkt sich aber ein Wesen als selbständig, „so denkt es sich nothwendig als frei," „als Subjekt und Objekt[40])."

„Wenn du dich frei denkst, bist du genöthigt, deine Freiheit unter einem Gesetze zu denken; und wenn du dieses Gesetz denkst, bist du genöthigt, dich frei zu denken."

„Es sind nicht zwei Gedanken, deren einer als abhängig von dem anderen gedacht würde, sondern es ist Ein und ebenderselbe Gedanke, . . . eine vollständige Synthesis[41])."

„Ich bin wirklich frei, ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligente Welt bahnt, und in ihr zuerst festen Boden darbietet[42])." Die Tat macht das Sein, macht frei.

Ich bin nur ich, „inwiefern ich frei bin[43])."

Als Gebot für unsere Art zu forschen, ergibt sich: „Forsche mit absoluter Freiheit ohne Rücksicht auf irgend etwas außer deiner Erkenntniß[44])." — Zufolge des Be-

[39]) Fichte, ebenda S. 20.
[40]) Dazu u. a. ebenda S. 52.
[41]) Ebenda S. 53.
[42]) Fichte, ebenda S. 54.
[43]) Fichte, ebenda S. 219.
[44]) Fichte, ebenda S. 218.

griffes der Freiheit wählen wir. — Ich bin von dem Augenblick an, da ich zum Bewußtseyn gekommen, derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache und bin es darum, weil ich mich dazu mache. — Mein Seyn in jedem Momente meiner Existenz ist, wenn auch nicht seinen Bedingungen nach, doch seiner letzten Bestimmung nach, durch Freiheit.

Fichte vertritt auch hier die Auffassung, daß nur mit Hilfe von Erfahrungstatsachen sich der Endzweck aller Sittenlehre erreichen lasse. Komme es doch ganz besonders darauf an, jeden fähiger zu machen, der Kultur des Zeitalters zu folgen. Das Verständnis für sie werde aber einem Manne aus dem Volke nicht durch hohe Worte näher gebracht, sondern, indem man an das anknüpft, was in dem Bereiche eben der von ihm gemachten Erfahrung liegt. So ist also auch um dieses hohen Zieles willen die Art einer allgemeinverständlichen Darstellung voll gerechtfertigt. — Die Regel aber, sagt Fichte, „alles populären Vortrags" „ist die: man gehe nur nicht von Prinzipien aus, diese verstehen sie (die Ungelehrten) nicht und können dem Gedankengange nicht folgen, sondern führe alles, was man ihnen zu sagen hat, so gut es möglich ist, auf ihre eigne Erfahrung zurück."

Darauf kommt es an, daß „der gemeine Mann stets fähiger wird, mit der Cultur des Zeitalters fortzugehen."

Als den „Endzweck aller Sittenlehre" bezeichnet Fichte am Schlusse seines Systems der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre die „Aufzeigung" gerade dieses „Hauptpunktes, auf welchem die Verbesserung unseres Geschlechts . . . beruht[45])."

---

[45]) Fichte, W. IV S. 364 f.

Fichte und der Determinismus.

Fichtes Philosophie weist eine deterministische Weltauffassung weit von sich. In seiner Religionslehre treten beispielsweise mit besonderer Schärfe seine Gründe dafür hervor. In ihr kommt er auch auf den Kampf zu sprechen, der von jeher wider den Determinismus geführt worden ist. Gleichviel welche Phase desselben man herausgreift, an jede wird man wieder erinnert, von wo aus man immer Fichtes Gedankengängen nachzuforschen beginnt. Doch, selbst wenn man sich diese Aufgabe auch nicht unmittelbar gestellt hat, erscheint es dennoch kaum begreiflich, welche Fülle falscher Hypothesen auftauchen konnte, die Fichte gar eine der dogmatischen verwandte Weltanschauung andichten wollten.

Dem entgegen finden wir Fichte immer im Gegenlager, seit er sich einen Standpunkt gewählt. Ehe dies aber der Fall, ehe er soweit ist, gute Waffen richtig zu handhaben, läßt er einem jeden verständlich durchblicken, wie wenig ihn die Lehre des Determinismus befriedigt.

Diese Sehnsucht, eine andere Anschauung von der Welt zu gewinnen, als sie ihm im Determinismus entgegentritt, treibt ihn so entschieden vorwärts. Vergegenwärtigen wir uns in einigen Hauptzügen die klassische Geschichte dieser Weltauffassung, soweit sie zu Fichtes Zeit besonders angeführt zu werden pflegte, ferner den Kampf gegen sie, der sich in

der Geschichte der Philosophie weit zurückverfolgen läßt!

In seinen Formen zeigt er bisweilen ganz überraschende Ähnlichkeit durch all die wechselnden Zeitläufe hindurch.

Als sich nach Aristoteles die Peripatetiker bereits gegen die deterministische Weltauffassung der Stoa wenden, nimmt ihre Philosophie eine der nachmaligen Fichteschen Art, ihr entgegen zu treten, bis auf wörtliche Übereinstimmungen in den wesentlichen Beweisstücken gleiche Gestalt an. — Finden wir auch erst einige Zeit nach Theophrast die uns hier angehenden Für und Wider scharf ausgeprägt, so zeigt sich doch auch bei ihm schon einiges, was für die ganze Frage recht charakteristisch ist.

Den Peripatetikern erscheint eine Seligkeitslehre als edelste Frucht philosophischen Denkens, als ein selbstverständliches Ziel, begehrenswert nicht allein jedem wahren Gelehrten, sie sollte vielmehr auch den ausgesprochenen Wunsch aller Zeitgenossen bilden.

Auf diese drei hierdurch berührten Fragen, welche Anforderungen stellt der Geist des gegenwärtigen Zeitalters, welches ist das Wesen eines wahrhaft Gelehrten und wie kommt jemand zur Seligkeit, gehen nun Theophrast wie Fichte als auf Grundfragen einer Philosophie überhaupt ausdrücklich ein. Beide behandeln diese drei Punkte deshalb in besonderen Darstellungen. In ihnen bedient sich Theophrast volkstümlicher Ausdrucksweise. Es scheint ihm hierbei eine wichtige, die wichtigste Angelegenheit vorzuliegen. Alle Menschen gehe sie an. — Von dem gleichen Gesichtspunkte aus betrachtet sie Fichte[1])

---

[1]) Heißt es bei Cicero von Theophrast elegantissimus omnium philosophorum, Tusc. V, 9.[24], so hebt Fichte mehr als einmal hervor, welchen Wert er auf faßliche Darstellung und Allgemeinverständlichkeit legt. Etwa Anweisung 32 ff. oder Patriotische Dialogen vom Jahre 1807. W. XI 253 u. a. m.

und weiß, hier beredt seinen allgemeinverständlichen Stil zu verteidigen. Nebenbei: Theophrast scheut sich bei all seiner Selbständigkeit nicht, die wissenschaftliche Strenge so weit zu treiben, daß er an Stellen, wo er sich anders nicht glaubt, verständlich machen zu können, dieselben Fachausdrücke anwendet wie sein großer Vorläufer Aristoteles[2]), und der nicht minder selbständige Fichte verdankt ja sein rasches Berühmtwerden in erster Linie dem Umstande, daß sein Versuch einer Kritik aller Offenbarung dem Inhalte wie der Ausdrucksweise nach für ein Werk Kants gehalten worden!

Bei zwei so ausgeprägt wissenschaftlichen Geistern zeigt sich das Verlangen, gerade in diesen Punkten auf das Volk zu wirken, deutlicher als bei manchen anderen, die gleich von diesem Bestreben ausgingen.

Vor allem nähern sich dem Kerne ihres Wesens nach die Ausführungen beider Philosophen in allen Hauptfragen einander an!

Theophrast verteidigt — nach Stobäus[3]) wie nach Pseudoplutarch[4]) die Willensfreiheit[5]). Er gründet auf diese Freiheit seine Tugendlehre. Er stellt das schwierige Problem auf, wie die Verhältnisse von *σύνεσις* und *πίστις* zu einander anzusehen sind, und Fichte hebt die Ansicht der alten Stoiker gegenüber seiner eigenen hervor, ohne eins der jenen wichtigen Probleme außer acht zu lassen.

---

[2]) Dessen Größe ihn selbst nicht für seinen wissenschaftlichen Ruhm — also genau so wie Kant — fürchten ließ, gelegentlich die allgemein verständliche Ausdrucksweise zu empfehlen bezw. selbst anzuwenden u. a. in der Rhetorik.

[3]) Ekl. I 206.

[4]) V Hom. II, 120, S. 11, 55.

[5]) Seine ganze Tugendlehre gründet sich auf den einsichtigen Willen: Stob. Ekl. II, 300 ff.

Damit fordert er zum Vergleiche seiner Lehre mit denen früherer Bekämpfer der Stoa heraus. — Zweifellos sind hier genug Berührungspunkte vorhanden, und da sich sogar Einzelheiten finden wie die typische Kritik an der Modalität der Urteile[6]), wie die bedingte Zuhilfenahme der Analogien usw., so läßt sich vermuten, daß diese Gegenüberstellung zu bestimmten Parallelen gelangen könnte!

Tut Fichte andere Systeme nebenher ab, so liegt ihm doch jedesmal, wenn er auf den Stoizismus zu sprechen kommt, sehr daran, seinen Standpunkt recht klar zum Ausdruck zu bringen. Er kennzeichnet auch gerade in seiner Anweisung zum seligen Leben wiederholt philosophische Richtungen, die überwunden werden müssen.

In seiner Fünfteilung gebräuchlich gewordener Weltansichten kommt die stoische Philosophie an zweitunterste Stelle zu stehen. Als er dann im weiteren Verlauf seiner Vorlesungen eine nochmalige Durchprüfung dieser nun bereits gewonnenen Einteilung vornimmt und dabei eine Auffassung als unphilosophische gänzlich ausscheidet, sogar an die unterste, an die „niedrigste des höheren geistigen Lebens[7])."

Fichte will „scharf und bestimmt[8])" das Unhaltbare gerade des Standpunktes kennzeichen, mit dem er sich schon als Anfänger nicht rückhaltlos zu befremden imstande war. — Mit zwingenden Beweisgründen setzt Fichte auseinan-

---

[6]) Nachweise der Abweichungen von Aristoteles und für die Folgerungen, die sich daraus ergeben, hat nach Prantl die Untersuchung Zellers gebracht. Vgl. in seiner Philosophie der Griechen II, 2.—3. Auflage S. 817 ff.

[7]) Fichte, Anweisung S. 212.

[8]) Ebenda S. 216.

der, daß auf ihm, wenn überhaupt ein Gott, so nur der „willkürliche Ausspender des sinnlichen Wohlseins“ angenommen werden könne. Richtiger lasse sich nach den Voraussetzungen dieser Denkweise überhaupt kein Gott annehmen: „Unwidersprechlich wahr ist es, daß diese Denkart nur durch Inkonsequenz zur Annahme eines Gottes kommen kann[9].“

Das Grundprinzip dieser ganzen Richtung, wie es Strato mit seiner Gleichung, das Weltganze als die Gottheit zu setzen[10]), längst gegeben hatte, wenn es nicht gar noch älteren Ursprunges war, wird, wissenschaftlich vollendet, von Fichte im Hinblick auf die Stoiker behandelt — weiß er über sie doch weit mehr als über den Peripatetiker. — Ebenso knüpft er diese Betrachtung auch nicht erst an Descartes' Lehre von Gott als der eigentlich einzigen, höchsten Substanz an. Fichtes ganzer wissenschaftlicher Entwickelungsgang rechtfertigt es demnach, daß er in diesen religionsphilosophischen Vorträgen als dem „hellsten Lichtpunkt“ seiner Lehre, als dem „Resultat“ Spinoza nirgends erwähnt. Nicht nur, daß er das Ungenügende der Lehre Spinozas schon mehr als einmal hervorgehoben hatte, bevor er so nachdrücklich mit den Stoikern abrechnete! Er findet sich auch nirgends erwähnt, wo er in Briefen einmal oder in seinem Tagebuche Lieblingsschriftsteller erwähnt. Dort lesen wir die Namen Lessing, Montesquieu, Rousseau. Immer und immer wieder taucht aber der Name Kant auf. Er ist sein Philosoph

---

[9]) Ebenda S. 213.

[10]) Nämlich Coelum et terram. „Cum deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et Deo digna — — — cui et apud Graecos ornamenti et cultus, non sordium nomen est, indignas videlicet substantias . . . deos pronuntiaverunt, ut Thales aquam, ut Heraclitus ignem, ut Anaximenes aerem, ut Anaximander universa coelestia, ut Strato coelum et terram, ut Zeno aerem et eatherem. Tertulliani, lib. I, adv. Marcionem, cap. 13. Migne, Tert. II, p. 260.

und alle Kombinationen über sein vorzugsweises Studium Spinozas werden durch die wissenschaftliche Nachprüfung gänzlich widerlegt.

Wie weit sich der Einfluß Kants zurückverfolgen läßt und wie weit seine mit aller Deutlichkeit ausgesprochene Ablehnung, spinozistisch zu denken, geht, erhellt aus folgendem: „Ich warf mich in die Philosophie, und das zwar, wie sich versteht, in die Kant'sche[11])," nicht in die Spinozas.

Ferner wenn aus einem falschen Prinzip heraus mündlich disputiert worden war, und Fichte sich an solchen Disputationen beteiligt hatte, so soll dies keineswegs heißen, daß Fichte nicht schon vor seiner Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie ebenfalls die „Wahrheit" der „Freiheit des Menschen" einsah und Freunden eingestanden hatte. Er schreibt einmal in der Zeit, als er eben Kants Kritik der praktischen Vernunft gelesen hatte: „Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen (!) werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u. s. w. sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher[12])."

Also er sagt, daß er glaube, sie könnten nie bewiesen werden. Das ist aber keineswegs dasselbe, als habe er gesagt, daß er sie nicht für wahr gehalten habe. Nein, er hat sie tatsächlich für wahr gehalten auch vorher schon, und deshalb war er um so froher, als ihm nachträglich diese alten Glaubenssätze auch „bewiesen" werden konnten.

Hören wir ihn über diese allererste Zeit: „Ihnen besonders," schreibt er an Achelis, „bin ich das Geständnis schuldig, daß ich jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Menschen glaube und wohl einsehe, daß nur unter

[11]) Fichte, Leben und liter. Briefwechsel 1, S. 107.
[12]) Fichte, ebenda S. 109 f.

dieser Voraussetzung Pflicht, Tugend und überhaupt eine Moral möglich ist, eine Wahrheit, die ich auch sonst sehr wohl einsah (!) und auch Ihnen vielleicht eingestanden habe.[12a])“ —

Schon aus dem Grunde, weil Fichte es ganz offen läßt, zu welchem Schlusse er selbst bei solchen Disputationen gelangte, muß eine richtig wissenschaftlich vorgehende Untersuchung sich scheuen, Vermutungen über Fichtes Zustimmung zu einem früheren anderen philosophischen Standpunkte zu behaupten.

Jedenfalls darf von keiner ausgesprochenen „früheren deterministischen Ansicht Fichtes“ die die Rede sein. Doch noch mehr! Worauf es der Nachwelt vor allem ankommt, Fichtes Glauben an die ihm nachträglich durch das Bekanntwerden mit den Grundsätzen der Kantischen Philosophie bewiesenen Ausgangspunkte für sein eigenes System haben ihn dahin gebracht, daß er kein einziges ausgeführtes schriftliches Werk verfaßt hat, daß also nichts in seinem System enthalten ist, was niedergeschrieben wäre, ehe er „gänzlich davon überzeugt, daß der menschliche Wille frei sei und daß Glückseligkeit nicht der Zweck unsers Daseins sei, sondern nur Glückwürdigkeit[13]).“ Man darf also nur behaupten, daß wenn Fichte etwa bis dahin, das wäre bis zum Sommer 1790 noch nicht im reinen gewesen, er eher deshalb überhaupt nichts Philosophisches vor der festen Beweisführung der Willensfreiheit schrieb.

Eine schriftstellerische deterministische Periode gibt es bei Fichte also überhaupt nicht.

[12a]) Fichte, ebenda S. 107.

[13]) Fichte, Brief an seine Braut vom 5. September 1790, ebenda I, S. 82.

Das sagen obendrein noch mit aller Deutlichkeit jene Worte, durch die er sich selber charakterisiert. Ich habe zu viel Ehrliebe, „um etwas zum Druck zu geben, worüber ich nicht völlig gewiß bin".

Nur unter Mißbrauch des Wortes „Abhängigkeit" ließe sie sich, wie schon oben (S. 87) gesagt worden, behaupten. Tatsächlich ist er weder von Goethe noch von Rousseau noch von sonst jemandem abhängig zu nennen. — Von anderer Seite ist bereits gezeigt worden, wie besonders jener Satz nicht behauptet werden darf, „daß sich Fichte, ehe er sich an Kant anschloß, angelegentlich mit der Lehre Spinozas beschäftigt habe[14]." Fichte findet eben Spinoza mit seinem Systeme auf einem Felde, „auf welches die Vernunft ihm nicht weiter folgen kann". „Wenn man das Ich bin überschreitet, muß man nothwendig auf den Spinozismus kommen[15])"; „nur ist diese Überschreitung selbst unberechtigt und daher das System grundlos[16])."

Den Worten „ehe er sich an Kant anschloß", wird jeder beistimmen müssen, der in Fichtes Werken nach Belegen für diese behauptete Abhängigkeit Fichtes von Spinoza sucht. — Wieweit das „sich anschließen an Kant" gegangen, ist eine gleicherweise noch weiterhin zu beantwortende Frage; hier geht uns mehr die zeitliche Einschränkung, das „ehe" an.

Schon vor vielen Jahrzehnten ist Fichte ganz mit Recht keineswegs als abhängig angesehen worden. Da es aber immer wieder versucht wird, dieses „epitheton ornans" Fichte anzuhängen, erwähne ich die Äußerung

---

[14]) W. Kabitz, Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, Berlin 1902, S. 6.

[15]) Dazu Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, W. I, S. 100, 120.

[16]) Näheres Erhard, Die Philosophie des Spinoza, S. 41.

von Kabitz, der eine Abwehr gegen diese Versuche nicht ohne Grund für angebracht hielt, er sagt: „Man kann nun, soviel ich sehe, nicht wie man es mehrfach gethan hat (ich führe hier vor allem Löwe: „Die Philosophie Fichtes“ &c — Stuttgart, 1862 — S. 247 an), behaupten wollen, daß sich Fichte, ehe er sich an Kant anschloß, angelegentlich mit der Lehre Spinozas beschäftigt habe.“ Es fehlen hierüber trotz Noacks Hypothese zuverlässige Nachrichten; „andrerseits läßt es sich, da sonst Fichte in seiner Weltanschauung mit Spinoza nichts (!!) gemein hat, allein aus seiner Behauptung eines nicht bloß hypothetisch, sondern absolut notwendigen Causalzusammenhangs in der Welt nicht schließen.“

Der Fall wird deutlich, sobald man verfolgt, wie Fichte das, was er bei Spinoza findet, also auch das, was er an ihm angreift, in früheren Systemen entdeckt, und wie er es nun für wissenschaftlich richtiger hält, das, was er widerlegen will, gleich dort abzutun, wo es ihm ursprünglich d. i. in der Geschichte der antiken Philosophie begegnet. Wo aber Fichte auf Spinoza zu sprechen kommt, stellt er seine Ansicht der Spinozas scharf gegenüber. In seiner Wissenschaftslehre, in anderen Werken und auch in seinen Briefen finden wir Stellen, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, wie er seine Lehre dort, wo ihre Theorie Vergleichspunkte mit der dogmatischen Ansicht bieten könnte, angesehen wissen will, und als Beispiel des konsequentesten Dogmatismus nennt er den Spinozismus.

Von vornherein äußert er seine Ansicht über den Determinismus, die klassische Grundlage des Dogmatismus. Auch dort tut er das, wo er Spinoza mit keiner Silbe mehr erwähnt, wo er sich einzig mit der Lehre der Stoiker auseinandersetzt. Ein Beispiel für diese Art, sich mit dem

Determinismus zu befassen, bietet die Religionslehre von 1806. — Auch in den Schriften, die mit der Religionslehre ein Ganzes bilden und in denen er dankbar jede ihm durch Vorgänger zuteil gewordene Anregung unter Namensnennung anerkennt, spricht er ausschließlich von Vorgängern Spinozas.

Umso mehr wird es bei einem so gründlichen Eingehen Fichtes auf ihre Leistungen hier notwendig, sie zuerst näher ins Auge zu fassen.

Wir kommen deshalb auf sie gleich zu sprechen. Hier nur noch ein Hinweis auf die — all dieses Eingehen auf früher erst recht verständlich machende — Besonderheiten der Fichteschen Philosophie, soweit sie, ohne den zu erörternden Hauptproblemen vorzugreifen, Fichte an durchaus eigener Arbeit zeigen.

Wer auf Fichte selbst hinhört, wer beachtet, wie er die Stoiker behandelt, wird außer im Abstande von der Kantischen Philosophie von keiner anderen Lehre aus tiefer in das Verständnis der Fichteschen Anschauungsweise eindringen. Mit einer eigenartigen Lebhaftigkeit stellt er der Stoa verwandte Richtungen seiner Zeit neben „das System des bei den Alten berühmten Stoizismus[17]) und offenbart so, wie er sich bis ins einzelne mit ihm fort und fort auseinandergesetzt hat. Dagegen alle, die erst in der Neuzeit solche Gedanken namentlich aus der Ethik jener alten Philosophie und in ihr wieder vor allem aus der Seligkeitslehre aufgenommen haben, beachtet er weit weniger.

Die Lebhaftigkeit Fichtes da, wo es gilt, sich mit dem Determinismus auseinanderzusetzen, wird aber erst

---

[17]) Fichte, Anweisung S. 211 f.

im Blick auf seine ganze philosophische Entwickelung erklärlich.

„Seit sehr früher Jugend," so schreibt er selbst an Reinhold (2. Juli 1795) befasse er sich mit philosophischen Spekulationen. Es geschehe zum Zwecke, die theologische Dogmatik zu vertiefen; „er äußerte bestimmt, daß alle seine philosophischen Untersuchungen ursprünglich davon ausgegangen seien, sich eine haltbare Dogmatik zu verschaffen[18])." Wie stark ihn dabei die deterministische Weltauffassung, in die Spinoza mit seiner Verkennung des Unterschiedes vom „Ich" und vom Objekte geraten war, unbefriedigt ließ, gibt er schon in den Aphorismen[19]) deutlich genug durch seine Beurteilung eben dieser deterministischen Weltauffassung zu verstehen. Er ist damals noch nicht so glücklich gewesen, sich einer Philosophie zu „bemächtigen", die das Herz in Übereinstimmung mit dem Kopfe setzt.

Bis auf Strato, Chrysippus, Seneca u. a. ist zurückzugehen, wenn es gilt, Stellung zu der Auffassung zu nehmen, die das Weltganze[20]) gleich der Gottheit setzt. Um so weniger hat sich Fichte da, wo er solche alten Probleme berührt, erst mit irgendeinem unklaren Fortsetzer der stoischen Lehre auseinandersetzen mögen. Er findet ganz offensichtlich an diesen Wiederauffrischungen wenig Gefallen, die nur umso verworrener zu einer Zeit wurden, als Descartes seine Lehre von Gott als der eigentlich einzigen und höchsten Substanz aufgestellt hatte und als nun auch diese Lehre wieder erneuert worden war, d. h. Weisheiten aus zweiter in dritte Hand übergingen. —

[18]) Joh. Gottl. Fichte, Leben und literarischer Briefwechsel I, Leipzig, 1862, 2. Auflage S. 20.

[19]) Fichte, ebenda S. 15ff.

[20]) Dazu hier S. 128, Anmerkung 10.

Fichte also bezeichnet gleich die stoische Philosophie als eine Richtung, die überwunden werden muß. Sie kommt, wie wir hervorhoben, für ihn bei seiner Fünfteilung philosophischer Auffassungen, erst an die zweitunterste beziehungsweise an die unterste Stelle zu stehen, und er geht so häufig, namentlich in der Religionslehre auf sie ein, daß die ganze Grundlegung der Philosophie Fichtes außer im Vergleich zur kantischen Auffassung von keiner anderen aus schärfer ihrem Wesen nach erkannt werden kann als von der stoischen Lehre. Er selbst wird nicht müde, sie zu schildern und ihre Unhaltbarkeit darzutun!

Was Fichte am Stoizismus so unbefriedigt läßt, ist der Mangel, daß dieser Standpunkt nicht die moralische Welt kennt, in der ein Mensch allein wahrhaft moralisch handeln kann. Er weise nicht auf die „über alle Sinnlichkeit hinausliegende Sphäre“ hin und damit auch nicht auf eine neue Welt. Er bewegt sich nach den Regeln bloß formaler Gesetzmäßigkeit. Sein Gesetz sei „lediglich Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt. Von dem noch allgemein gehaltenen, alten Satze aus, daß alle ethische Ordnung der Naturordnung unterstellt sei, habe er sich zu der Behauptung verstiegen: Tugendstoff mache einen Menschen tugendhaft.“ Dieser Tugendstoff beherrscht also den Menschen, nicht etwa er ihn; er kann nicht einmal auf ihn eine freie Gedankentätigkeit richten, denn die Denktätigkeit ist ja eine materielle Veränderung des Seelenkörpers. Keine inmaterielle! — Nur Körperliches hat Wirklichkeit!“ Vom bonum hominis heißt es ausdrücklich necesse est corpus sit (Senec. ep. 106) und ebenso steht es etwa mit der menschlichen Weisheit. Sie ist es als „mens perfecta“ (ibid. 117).

Analog dieser mens perfecta, dieser körperlich aufgefaßten Kraftart, die deshalb „wirklich“ ist, weil sie die Kraft zu „wirken“ hat, denkt sich die Stoa die Weltseele als Welt durchdringende und ihr absolut die Gesetze vorschreibende Kraft. Sie sieht ihre Wirkung nicht anders an als die Verbindung von dem, was sie als „Seele“ bezeichnet, mit dem Leibe. Diese Verbindung ist ihr eine stoffliche Mischung!

Eine solche etliche unbeholfene Aussprüche aus grauer griechischer Vorzeit zum Mittelpunkte eines philosophischen Glaubensbekenntnisses setzende Art von materialistischer Weltauffassung, zeitigte im Stoizismus jene Richtung, die Fichte als die Urform des Determinismus bekämpft. Sieht er sich dazu angesichts der stoischen und nicht erst der ihre alten Sätze nochmals aufnehmenden Werke philosophischer Schriftsteller des 14. Jahrhunderts oder gar erst des 18. veranlaßt, so ist das, wie gesagt, wissenschaftlich ganz gerechtfertigt. Er setzt „bei jedem Gebildeten“ die „historischen Kenntnisse“ stoischer Systembildung voraus[21]). Auch deshalb liegt es ihm näher, gegen jene sich zu wenden: z. B., wo Seneca vor seinem Ausspruche

nihil enim, quod intra mundum est, alienum homini est
(ad Helv. matr. de consolatione 8; 5)

die Erörterung anstellt: Deus est . . . sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series . . . Nullum inveniri exsilium intra mundum potest oder: quid enim aliud est natura quam deus et divina ratio toti mundo partibusque eius inserta . . . nam . . . fatum nihil aliud . . . quam series implexa causarum; Gott prima omnium causa, ex qua ceterae pendent (de beneficiis, IV, 7; 1 und 2). Ne hoc quidem crediderunt, Jovem, . . . sed eundem, quem nos Jovem intel-

---

[21]) Fichte, Anweisung S. 211 f.

legunt ... Hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. (Nat. quest. II, 45; 1 und 2.)

Vom stoischen Standpunkte aus ist der Mensch unselbständig, und diese Unfreiheit wird noch beschönigt. Sie sei notwendig beim einzelnen; so nur könne die Vollkommenheit des Ganzen zustande kommen. „Als ein Werkzeug der allgemeinen Vernunft, ein unselbständiges Moment im Weltganzen“ sieht der Determinismus und ähnlich Spinoza noch den einzelnen an. Unter der Mitwirkung äußerer Umstände wird diese „Freiheit“ des Willens durch seine eigene Natur bestimmt.

Mit einem Willen geschieht dasselbe, was auch ohne diesen menschlichen Willen geschehen wäre!

Mit dieser Auffassung der Willensfreiheit stimmt vollständig die Lehre überein, die Glückseligkeit erst in das Jenseits zu verlegen.

Seine Gegenansicht, die eben nur als Auseinandersetzung mit dieser stoischen Lehre geschichtlich richtig gewürdigt werden kann, entwickelt Fichte folgendermaßen: „Dem Stoiker“ ist die Persönlichkeit „nur das Mittel, um dem Gesetze zu gehorchen ... Er läßt sich sagen, die Objekte seines Genusses seien in der Verwahrung eines Gottes.“ Er will den Willen dieses Gottes tun, weil er sonst „zur Glückseligkeit nicht kommen zu können“ glaubt.

„Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseligkeit recht weit aus den Augen bringe, und sie in eine andere Welt jenseit des Grabes verlege; ... was ist denn dasjenige, das jenseit anders sein kann, als es hier ist. Offenbar nur die objektive Beschaffenheit der Welt, als der Umgebung unseres Daseyns.“ Von ihr soll unsere Seligkeit abhängen? „Gott kann weder, noch will er die Umgebung

selig machen, indem er vielmehr Sich selbst, ohne alle Gestalt, uns geben will[22])."

Indem nun Fichte grundsätzlich keine Verschiedenheit zwischen dieser und einer anderen Welt gelten lassen will, wird bei ihm der einzelne auch nicht erst als Glied des Ganzen ein Gegenstand der göttlichen Vorsehung, sondern im Handeln eines jeden erscheint „rein diejenige Gestalt ..., welche das göttliche Wesen in ihm angenommen" hat. Wiederum erkennt „jeder einzelne in aller übrigen Handeln Gott . . ., wie er außer ihm erscheint, und alle übrigen in dieses einzelnen Handeln gleichfalls Gott . . ., wie er außer ihnen erscheint . . . In aller Erscheinung" tritt daher immer und ewig fort Gott ganz heraus. Er allein lebt und waltet und nichts gibt es außer ihm. Er ist allgegenwärtig, „nach allen Richtungen hinweg nur Er[23])." Darin liegt eine entschiedene Bekämpfung des Standpunktes, Gott und Welt als einander gleich zu behandeln und damit auch dem Menschen nur als Teil eines so angeschauten Ganzen Bedeutung zuzuerkennen: Hierin eben liegt eine Gebundenheit, in der die Stoa bleibt, wiewol hin und wieder einer ihrer Vertreter einen etwas freieren Standpunkt einzunehmen scheint.

So verstehen wir vollauf Fichtes abschließendes Urteil über die deterministische Weltauffassung, wie es in seinen Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre uns erhalten ist und gerade bezüglich des Freiheitsbegriffes hier noch eine kurze Würdigung erfahren muß. Dort stellt er scharf einander gegenüber: „Wo weisen wir und sie" der Freiheit „ihr Geschäft an? — Nach jener ist das Reich der geschaffenen Dinge fertig und geschlossen; mit

[22]) Fichte, Anweisung S. 242 ff.
[23]) Fichte, ebenda S. 277 f.

ihnen stimmt nun das Wissen, die Anschauung des Freien, überein; wie und nach welchen Gesetzen, darüber nirgends ein verständliches Wort! — In diesem Sein nun durch eigentlich praktische, das gegebene Sein selbst verändernde Thätigkeit Etwas zu wirken, dies ist ihnen die Freiheit.“ Die so argumentieren, „haben zum Theil eingesehen, daß ja das Thun durch das Wissen bedingt sei, daß keiner hinauskönne über sein Wissen und seine Überzeugung. Wenn nun ferner das Wissen abhängt von dem Einflusse der Dinge, hätten wir durchaus keine eigentliche Freiheit, sondern diese wäre nur Schein, der sich vielleicht auch erklären ließe, und der von Einigen unter ihnen auch sehr gut erklärt wird: das System des Determinismus; consequenter Leibnitz-Wolfianismus (Es ist ein handgreiflicher Zirkel, reale, die Dinge absolut bestimmende Freiheit anzunehmen, und doch ein durch die Dinge selbst bedingtes und so wiederum die Freiheit bestimmendes Wissen). — Ganz unabhängig nun von diesem Räsonnement und aus andern Gründen, als dem Erschrecken darüber, setzen wir die Freiheit gleich vom Beginn in das Bilden, nicht der Dinge, sondern des Bewußtseins derselben. — . . .

Dies der tranzcendentale Idealismus, der Apriorismus, den die wiederum verwilderte und verdummte Philosophie der Zeit verwirft, den wir aber mit solcher Entschiedenheit behaupten, und wahrnehmen im innern Sinne, auch Jedem, der uns nur folgen will, ebenso nachzuweisen versprechen, daß wir alle Zweifel als Blindheit abweisen und bemitleiden[24]).“ —

Auch dieses Urteil, das wir als ein abschließendes bei

---

[24]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, W. IX, S. 37 ff.

Fichte ansehen können, verquickt die Anschauungen einer noch bestehenden Philosophie mit jenen alten Ansichten der Stoiker, um sie beide zu bekämpfen.

Gleich von Anfang an will Fichte das Bewußtsein frei wissen von den Dingen. Die Stoa versteht sich hier zu der Annahme eines auch die Eigenschaft des Bewußtseins in sich bergenden Keimes, dem die Eigenschaft der Unveränderlichkeit zugesprochen wird. Damit wäre er also auch als etwas von Anfang an freies insofern hingestellt, als er den ununterbrochenen Übergang einer Form in die andere nicht mitmacht. Anderseits aber bleibt der Keim, aus dem sich das Wesen eines Dinges entwickelt, doch nicht unverändert. Er gestaltet das Wesen, d. h. er tut gerade das, was Fichte von seinem Begriff des frei bleibenden Bewußtseins nicht annimmt. Er bewirkt die Stoffgestaltung. Für diesen Begriff „Keim" setzt nun die Stoa den der göttlichen Kraft. Von der Gottheit her besitzt dieser Keim somit seine ein Wesen gestaltende wie auch sich seiner bewußt werdende Kraft.

Diese Identität von Schaffen und sich bewußt sein ist eine unmittelbare Folgerung der pantheistischen Weltauffassung; in ihr kann der Freiheit einzig nur noch jene von Fichte oben mit den Worten gekennzeichnete Rolle verbleiben, auf die Weise zu wirken, daß man das gegebene Sein verändert. Die Übereinstimmung von Gott und Welt schließt von selbst jede weiter gehende Wirksamkeit der Freiheit überhaupt aus. Denn alles Wirkliche ist Gott wie Welt. In allem erscheint die Gottheit.

Um auch die Stellen bei Fichte richtig zu würdigen, die tatsächlich an stoische Grundsätze erinnern und von ihnen aus auch in Fichtes System eingedrungen sein müssen, werfen wir einen Blick auf die Ziele ihrer Lehre. Sie

decken sich anfangs häufig mit denen der Epikuräer. Beide Richtungen werden auch in dieser Hinsicht von Fichte beachtet. Das ist deshalb erklärlich, weil sie beide keinen in einer jenseitigen Welt liegenden Ausgangspunkt für ihr System wählen. Beide beginnen ihre Betrachtungen mit dem Menschen. — Von ihr aus entwickeln sich ja von jeher auch Fichtes Gedankengänge. Nur kommt durch die uns bekannte stark ausgeprägte Einseitigkeit Fichtes auch hier gleich von Anfang an eine andere Richtung in die den beiden alten Philosophenschulen sonst nah verwandten Grundsätze. Diese machten es nach der Weise, wie sie von den Stoikern und Epikuräern gehandhabt wurde, notwendig, daß sehr bald Grenzen gezogen werden mußten an Stellen, wo bei Fichte von vornherein nie an Schranken gedacht werden durfte. Die beiden alten Weltanschauungen betrachteten vornehmlich als ihre Ideale die Unerschütterlichkeit des Gemütes wie die Freiheit des Selbstbewußtseins gegen alles Äußere. Die Stoiker suchten dadurch dem Gemüte des einzelnen Ruhe zu verschaffen, daß er seinen Verstand richtig anwandte, dieses Ziel zu erlangen. Er sollte ihn dazu benutzen, sich dem Gesetze des Ganzen unterzuordnen. Dadurch ergab sich, daß in der ganzen Lebensführung dem einzelnen alle besonderen Verantwortlichkeiten und Hauptsorgen abgenommen wurden. Ging er nun daran, in Übereinstimmung mit dieser Gedankenrichtung alle selbstischen Gefühle und Neigungen zu unterdrücken, so gelangte er in den Besitz der von den Stoikern als höchste Errungenschaft eines Menschen anzusehenden Tugend.

Auch die Art, wie die Epikuräer zu ihrem Ideale der Freiheit gelangen wollen, ist eine durchaus andere, als wie sie sich Fichte denkt. Sie suchen eine Unab-

hängigkeit von allem Äußeren, um dadurch dem persönlichen Leben Ungestörtheit zu verschaffen. — Dann kann der einzelne als unberührt von dem Getriebe der Welt und insofern als frei gelten. Damit sind die Gedanken der alten Philosophie angedeutet, die in so viele folgende Systeme eingedrungen sind, daß sich fast alle mit ihnen auseinander gesetzt haben. Alle Gedanken aber, die der eben gekennzeichneten Philosophie folgen, konnten deshalb in Fichte keinen Verfechter finden, weil es bei ihm weder damit getan war, daß sich der einzelne dem Ganzen hingab, noch damit, daß ein jeder sich auf sich selber zurückzog. Nebenbei bemerkt, von einer Zustimmung Fichtes zu den Gedanken der Skepsis konnte schon garnicht die Rede sein; das Ideal der Unerschütterlichkeit der Gemütsruhe aus dem Bewußtsein des Nichtwissens zu erhoffen, ist das gerade Gegenteil der Auffassung Fichtes.

Erstlich besteht nämlich genau genommen bei Fichte überhaupt kein durchgängiger Unterschied zwischen dem Willen eines einzelnen und dem Gesetze des Ganzen. Zweitens kann und muß man nach Fichte die Ungestörtheit des persönlichen Lebens als ein Ideal, wie die Epikuräer nur dann erst wieder ansehen, wenn man schon vergessen hat, daß die Freiheit durchaus das Ursprüngliche ist. Drittens betrachtet es Fichte von seinem ersten Philosophieren an als seine vornehmste Aufgabe, alle Weiterbildung und alle Vervollkommnung mit Hilfe immer kräftigerer Ausgestaltung der in uns liegenden Fähigkeiten zu erreichen. Deshalb lasse es sich die Philosophie stets angelegen sein, ein durchweg gründliches Wissen dieser in uns vorhandenen Fähigkeiten zu gewinnen. Gerade umgekehrt also wie bei den Skeptikern wird das Bewußtsein möglichst vollständigen Wissens, keinesfalls aber,

das des Nichtwissens die gepriesene Gemütsruhe herbeiführen!

Durch diese nicht anders als einseitig zu bezeichnende Art, in der Fichte mit den alten Idealen verfährt, tritt er zu ihnen nach und nach in immer stärkeren Gegensatz. Bleiben wichtige Übereinstimmungen dennoch bestehen, so führen sie bei ihm zu völlig anderen Weiterentwickelungen. Andererseits sind dem Wortlaute nach gleiche Schlußergebnisse von Fichte auf anderen Wegen gewonnen worden. Aus der stoischen Tugendlehre ließen sich zum Beweise für diese Behauptungen Abschnitt für Abschnitt Beispiele anführen.

Fortsetzung: Entwickelung des Fichteschen Systems und seiner Gegenlehre.

Eine wunderbare Fügung für den Bildungsgang Fichtes brachte es mit sich, daß er in der Reihenfolge, in der sie entstanden waren, die für die ganze Grundlegung seiner eigenen Philosophie wichtigen klassischen Systeme kennen lernte. Auf der Fürstenschule zu Pforta wurde er ihrem Unterrichtsplane entsprechend mit den Grundgedanken der *alten* Philosophie (im engeren Sinne) bekannt gemacht. Besondere Aufmerksamkeit wandte er den ihm ebenso näher gebrachten stoischen Lehren zu. Sie bildeten vorzüglich geeignete Anknüpfungspunkte für die damals auf den deutschen Universitäten im Vordergrunde stehende Wolffische Philosophie, wie sie Fichte jetzt in Jena und in Leipzig als Hörer wie im persönlichen Umgange mit Anhängern dieser Richtung sich aneignete.

Ihr war es ebenso wie jener spätklassischen Philosophie vor allem darum zu tun, den Nutzen für das Leben gebührend zu berücksichtigen. Schon dieser Gedanke, der durch die ganze Anlage ihrer Systeme hindurch geht, nach der Wolff die Leibnizsche Lehre ordnete, fand Fichtes vollen Beifall. Ebenso der andere, als philosophische Methode eine Erfahrungsordnung nach bloßen analytischen Urteilen anzunehmen. Schon Tschirnhausen hatte es auf *diese* Weise verstanden, die Grundbestimmungen in *fester* Reihenfolge zu entwickeln.

Solche Herübernahme einer guten Methode machte es möglich, nicht länger als dringend nötig bei dem theoretischen Teile der Logik stehen zu bleiben, dafür aber ausführlich praktische Fragen zu behandeln. Man braucht sie nur aufzuzählen und mit der Art zu vergleichen, worin Fichte die eigentliche Bedeutung seiner gesamten Philosophie sah, um sogleich eine entschiedene Zustimmung zu der Wolffischen Richtung festzustellen. Wir werden dabei jedoch stets Fichte seine selbständige Auffassung wahren sehen. Unstreitig dringt er ja auch hauptsächlich auf die Beantwortung der Fragen, die die Wahrheit wie die Grade der Gewißheit behandeln. Ferner richtet auch er besonders auf alles das, was mit Meinen, Glauben und Wissen zusammenhängt, seine stete Aufmerksamkeit.

Die Behauptung Wolffs, daß das eigentlich Bestimmende in jedem Dinge selbst liege, die ratio sufficiens sei, hält Fichte ebenso aufrecht. In durchgreifender Weise überträgt er die Anwendung dieses Satzes auf die Bedeutung des eigentlichen Ich. Im Zusammenhange mit dieser Wertung ist für den geschlossenen Aufbau seines von der Bedeutung des Ich ausgehenden Systems auch der Wolffische Gedanke nicht wirkungslos geblieben, daß eine scheinbar kleine Handlung eine Umwandlung aller Zustände bis zu einem gewissen Grade nach sich zieht. Daß ferner Handlungen von unserm Wollen abhängen, unser Wollen aber allein richtig durch unser Wissen bestimmt wird, ist eine Leibniz-Wolffische Gedankenreihe, die unser Wissen so mächtig erscheinen läßt, wie es uns bei Fichte in seinen verschiedenen Formen der Wissenschaftslehre entgegentritt. — Der Gedanke von den Veränderungen, die die Willenstat eines einzelnen hervorzubringen vermag, kommt dabei wie bei Wolff auch bei Fichte deutlich auf

sittlichem Gebiete zum Vorschein. Beide verfechten die Ansicht, niemals erreiche jemand bloß zu seinem Vorteile eine höhere Stufe von Vervollkommnung, ohne dadurch nicht auch auf die Weiterbildung seiner Umgebung zu wirken. Fichte baut diesen Gedanken vornehmlich in der Richtung aus, zu zeigen, eine wie große sittliche Pflicht für jeden Gelehrten, zugleich mit der Aufgabe sein Wissen immerfort zu vervollkommnen erwachse, da er ja die ganze Menschheit durch diese Eigenausbildung ihrem Ziele näher zu bringen imstande sei.

Diese Gedanken ziehen andere nach sich, den der sogenannten bürgerlichen Moralität, den der Wohlfahrt des Ganzen so, daß man als letzten Grund, weshalb man einen Gesellschaftsvertrag schließt, den ansieht, daß ohne ihn der einzelne die höchste Vollkommenheit nicht zu erreichen vermag. Daraus ergeben sich — bei Wolff wie bei Fichte ganz gleich angesehen — die gegenseitigen Pflichten der Völker, — wie denn Verträge ihnen gleichbedeutend sind mit sittlichen Gemeinschaften, um mit vereinten Kräften das beste zu erreichen.

Die gleiche Quelle für diese Gedanken wird jedenfalls zu suchen sein bei der ihnen verwandten Art Platos, seinen Idealstaat zu schildern und ihn als endgiltigen Förderer möglichst vollkommener Tugend zu verherrlichen.

Wie eine Brücke von der Fichte stets geläufigen stoischen Philosophie zu der Wolffs sind bei Fichte kaum oder garnicht gewandelte Bestimmungen wie folgende zu finden: Tugend ist anzusehen als Fertigkeit in der Pflicht, Glückseligkeit als Billigung des Gewissens, höchstes Gut als ein steter Fortschritt zur größeren Vollkommenheit, Sätze, die wie Folgerungen klingen aus der von Wolff für

seine gesamte praktische Philosophie aufgestellten Hauptregel des Trachtens nach immer größerer Vollkommenheit.

Wir fassen Fichtes Verhältnis zu Wolf dahin zusammen, daß Fichte auch dort, wo er Wolf zustimmt durch seine ganze Art, die Grundgedanken der Philosophie zu entwickeln, den Sätzen jenes Systems eine andere Richtung gibt.

Klar stellt Fichte seine Ansicht der Spinozas gegenüber. Er macht zunächst die Unterscheidung zwischen kritischer und dogmatischer Philosophie, erkennt den Spinozismus als „konsequentes Produkt" der dogmatischen an und setzt den Behauptungen des Dogmatismus den eigenen dogmatischen Grundsatz entgegen, nach dem er nichts ohne Grund annehmen wolle, für jeden höheren Gattungsbegriff einen höheren suche „und so ins Unendliche fort. Ein durchgeführter Dogmatismus" — eben dieses konsequenteste Produkt — läugnet demnach entweder, daß unser Wissen überhaupt einen Grund habe, daß überhaupt ein System im menschlichen Geiste sey; oder er widerspricht sich selbst . . .

(So setzt Spinoza den Grund der Einheit des Bewußtseyns in eine Substanz, in welcher es sowohl der Materie, der bestimmten Reihe der Vorstellung) nach, als auch der Form der Einheit nach nothwendig bestimmt ist. Aber ich frage ihn, was denn dasjenige sey, was wiederum den Grund der Nothwendigkeit dieser Substanz enthalte, sowohl ihrer Materie (den verschiedenen in ihr enthaltenen Vorstellungsreihen) als ihrer Form nach (nach welcher in ihr alle möglichen Vorstellungsreihen erschöpft seyn und ein vollständiges Ganzes ausmachen sollen). Für diese Nothwendigkeit nun giebt er mir weiter keinen Grund an, sondern sagt: es sey schlechthin so;" sah

er sich nun doch gegen seinen Grundsatz genötigt, eine höchste Einheit anzunehmen, so hätte er ja gleich bei der ihm im Bewußtseyn gegebenen Einheit stehen bleiben sollen, und hätte nicht nöthig gehabt, eine noch höhere zu erdichten, wozu nichts ihn trieb.) . . ."

„Und hieraus erhellt denn zuletzt, daß überhaupt der Dogmatismus garnicht ist, was er zu seyn vorgiebt . . ."

Von hier an geht Fichte noch unmittelbarer auf die einschneidenden Unterschiede zwischen seinem und Spinozas System ein. Streng wissenschaftlich zeigt Fichte, daß seine Ausführungen eben immer gegen den altbekannten Dogmatismus gerichtet sind. Daher behandelt er Spinozas Folgerungen aus dem Dogmatismus als Beispiele im Stile von lehrreichen Anmerkungen, wohin die Konsequenzen des Dogmatismus führen, stellt sie aber im folgenden mehr und mehr seiner Auffassung gegenüber. Er veranlaßte dadurch, daß auch andere, so später Schelling, die Unterschiede zwischen ihm und Spinoza hervorhoben.

Fichte setzt hier also, des springenden Punktes bei diesen Gegensätzen sich voll bewußt, selbst auseinander: Der Dogmatismus „geht, wo er am weitesten geht, wie in Spinozas System, bis zu unserm zweiten und dritten Grundsatze, aber nicht bis zum ersten schlechthin unbedingten; gewöhnlich erhebt er bei weitem so hoch sich nicht. Der kritischen Philosophie war es aufbehalten, diesen letzten Schritt zu thun, und die Wissenschaft dadurch zu vollenden." — Nennt man den theoretischen Teil der Wissenschaftslehre einen „systematischen Spinozismus", da dieser Teil, vom übrigen losgelöst, vorbereitend „auch nur aus den beiden letzten Grundsätzen entwickelt wird, indem hier der erste bloß eine regulative Gültigkeit hat,"

so ist es doch wenigstens notwendig, die den großen Unterschied scharf hervorhebende Einschränkung zu machen, die mit den Worten des Verfassers der Wissenschaftslehre lauten muß: — „Nur, daß eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist,“ sonst kann selbst schon bei diesem Teile von einem systematischen Spinozismus keine Rede sein. Bedeutungsvoll fährt Fichte fort: „aber unser System fügt einen praktischen Theil hinzu, der den ersten begründet und bestimmt, die ganze Wissenschaft dadurch vollendet, alles, was im menschlichen Geiste angetroffen wird, erschöpft, und dadurch den gemeinen Menschenverstand, der durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch unser theoretisches System aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, vollkommen mit derselben wieder aussöhnt[1].“

Der Teil also, der noch dazu erst nach einer den Grundbegriff völlig anders definierenden Einschränkung „systematischer Spinozismus“ ist, entzweit mit der Philosophie ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, er leistet positiv nichts. Erst der praktische Teil leistet, wessen sich eine Philosophie rühmen kann, behandelt erschöpfend, „was im menschlichen Geiste angetroffen wird“ u. a. m. Hart klingt Fichtes Urteil über alle vorkantische Philosophie. Spinoza gegenüber stellt er überdies noch an vielen Stellen die wissenschaftliche Grenzlinie fest, die ihre Systeme zu Gegensätzen macht. „Durch keine Folgerung und Erörterung,“ schreibt er einmal an Schelling (15. Oktober 1801) kann richtig werden, „was im Princip nicht taugt“. „Ebenso thut Spinoza und überhaupt aller Dogmatismus, und dieses ist das πρῶτον ψεῦδος derselben. Das Ab-

[1]) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; die erwähnten Grundsätze W. I, S. 91 ff im übrigen namentlich S. 119 ff.

solute wäre nicht das Absolute, wenn es unter irgend einer Form existierte[2])."

U. a. geht J. E. Erdmann in seinen „Grundbegriffen des Spinozismus[3])" auf diesen wie auf andere Widersprüche bei Spinoza ein.

Als Fichte zweifellos Spinoza kannte, im Jahre 1807, und Spinozas Bedeutung im Gange der Geschichte der Philosophie gewiß vorurteilslos abzuschätzen verstand, faßte er sein Urteil so zusammen: Er erblickte bis zu Kant hin Schatten im Reiche der Erkenntnis. — Auch Spinoza zerteilte diesen Schatten nicht und zerriß ihn nicht. Im Gegenteil. Er war es, der ihn „als feste Einheit faßte." Erst Kant entdeckte (auch „das Sein . . . als leeren Schatten, und fing an, es nach allen Seiten hin, in seinen Ausschüssen zu zerstören[4])."

Vier Jahrzehnte nach ihm kommt ein Spinoza so günstig als möglich auffassender Darsteller, nämlich wieder Erdmann, am Schlusse seiner eben erwähnten eingehenden Untersuchungen über die Grundbegriffe des Spinozismus zu einer gleichen Verurteilung des Fundamentalbegriffs bei Spinoza:

„Einmal ist das Seyn das Eine untheilbare (Unendliche, die natura naturans, dann ist sie wieder die unendliche Vielheit der Dinge, die natura naturata. Beide stehn getrennt von einander, getrennt durch das quatenus, welches Herbart einmal das Zauberwort nennt, wodurch Spinoza alle möglichen Widersprüche

---

[2]) Fichte und Schellings philosophischer Briefwechsel, Stuttgart und Augsburg, 1856, S. 109.

[3]) Dazu J. E. Erdmann: Vermischte Aufsätze, S. 188f.

[4]) Fichte, Patriot. Dialogen 1807, W. XI, S. 256. Für „Ausschüssen" heute Auswüchsen.

verberge[5]).“ — — Wie stark klafft bei Spinoza der Gegensatz von wirklich Absolutem und Abhängigem. „Alle einzelnen Dinge drücken die göttlichen Eigenschaften nach einer gewissen eingeschränkten Art aus“ oder „der Begriff eines einzelnen Dinges, das wirklich vorhanden ist, hat Gott zur Ursache, und zwar nicht, insoweit er unendlich ist, sondern insoweit in ihm der Begriff eines andern Dinges anzutreffen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden ist. Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses letzteren, insoweit in ihm der Begriff eines dritten anzutreffen ist, und so unendlich fort.“

Am gesichertsten erscheint Fichtes Ansicht über Spinoza dort, wo er ihn in der letzten Fassung seiner Wissenschaftslehre (1813) erwähnt, noch dazu an Stellen, die ihn von den Grundprinzipien seines Philosophierens aus charakterisieren: So, wenn Fichte aussetzt, auch Spinoza habe „sich nicht besonnen auf das Bild des Seins, auf sein Denken,“ und Fichte doch gerade ein solches einzig durch genaue Beobachtung zustande kommendes sich Besinnen die Bedingung **der** Philosophie nennt! „Diese genaue Beobachtung aber,“ sagt er wörtlich in seiner Wissenschaftslehre, „ist nur erst die Bedingung der Philosophie[6]),“ ist doch der Verstand „als Bild des absoluten Seins“ — wie „der absolute Verstand“ als „Bild seiner selbst als absoluten Prinzips![7])“ — was einem direkten Gegensatze der Ansichten bei Fichte und bei Spinoza gleichkommt!

Daß dieses Problem ebenso die Wissenschaftslehre wie

---

[5]) J. E. Erdmann: Vermischte Aufsätze. Leipzig 1846.

[6]) Vgl. dazu: „Wissenschaftslehre“. — Bd. X, S. 3, 23.

[7]) Ebenda S. 40, 57, 58; oder auch in der Einleitung zur Wissenschaftslehre, IX, 72: „Dieses Eine, reine Leben stellt sich nun (so ist es absolut) in einem Wissen, einem Bilde seiner selbst dar . . .

die Gruppe der Werke angeht, die in der Anweisung zum seligen Leben ihren Abschluß findet und die auf die beiderseits gestellten Fragen in demselben Sinne antwortet, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Hier wie dort bleibt „die eine . . . Welt . . . in dem . . . Denken . . .," und Fichte fragt und antwortet 1806 gleicherweise: „Wo bleibt denn nun in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome, der wirklichen Reflexion, und ihrer Weltgestaltung, das Eine ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende, Seyn des Bewußtseins? Es tritt in diesem Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild (!), tritt darin ein."

Schon 1791 hatte sich Fichte mit Entschiedenheit gegen eine solche Fassung des Gottesbegriffs gewandt, durch den „die Freiheit wird aufgehoben werden[8])".

Im Jahre 1813 führt Fichte Spinoza als ein Paradigma einer wesentlich von seiner Philosophie abweichenden Auffassung so ein: „Wir werden späterhin Spinoza als ein Beispiel dieser Form der Beschränktheit des natürlichen Sinnes kennen lernen[9])." Es heißt dann: „Es ist wohl unmittelbar klar, daß die Substanzen, von welchen die Metaphysik als Trägern der Accidenzen spricht, schlechthin nichts mehr sind als diese logischen Subjekte. Sollen sie denn mehr sein als die Summe ihrer Accidenzen, wie die logischen Subjekte die Träger ihrer Prädikate? Und haben sie jemals von irgend Jemand für etwas Anderes ausgegeben werden sollen? Indem wir diese erkannt, haben wir darum auch jene erklärt: aus dem Denken des Denkens nämlich, als seine reinen Geschöpfe. Die Metaphysiker

---

[8]) Fichte, Versuch e. Kr. aller Offenbarung, W., V, S. 117, 118.
[9]) Fichte, W. IX, S. 12.

selbst waren nämlich das Denken des Denkens, und mußten mithin die Substanzen hinschauen, um an dem Weiterbestimmen derselben ihr Denken sehen zu können.

Wir können noch an einem andern Beispiele dies Absetzen eines logischen Subjekts klar machen. Gott ist aus sich, von sich, durch sich. Dies ist auf doppelte Weise denkbar. Bis jetzt, seit Spinoza, so, daß man ihn dachte, als ein gediegenes, ruhendes Sein, und erst sein Grundsein nachholte. Wir dagegen dachten ihn, ohne unser Denken an ein Sein anzuknüpfen, als ewig aus sich quellendas Leben und Grundsein seiner selbst[10])."

Innige geistige Verwandtschaft nur mit Kant, nicht mit Spinoza hebt Fichte ebenso auch kurz vor seinem Tode 1813 noch als das Neue seiner Lehre hervor. Ihm ist auch durchaus nicht entgangen, daß „gerade dies, kaum vernommen worden". So betont er denn nochmals: „Dies ist nun das absolut Neue unserer Lehre; aber gerade in dieser Rücksicht ist sie kaum vernommen worden: dieses Dreifache, daß der absolute Anfang und Träger von Allem reines Leben sei; alles Dasein und alle Erscheinung aber Bild oder Sehen dieses absoluten Lebens sei, und daß erst das Produkt dieses Sehens sei das Sein an sich, die objektive Welt und ihre Form. Welcher Abstand demnach zwischen ihr und Spinoza sei, kann eine Vergleichung Beider zeigen; auch ihm ist das Höchste, wovon gewußt werden kann, das Sein, die absolute Substanz. Kant, wenn er konsequent fortgegangen wäre, hätte dies auch wollen müssen; er hat es geahnt, aber sich selbst so weit zu verstehen, war er weit entfernt."

---

[10]) Fichte, ebenda S. 74.

Schließlich beugt Fichte noch den absichtlich falschen Behauptungen derer vor, die — entgegen seinen so deutlich wie hier diesen Teil als absolut Neues seiner Lehre hervorhebenden Worten — ihn als unwesentlich bezeichnen möchten. So fügt er diesen Sätzen unmittelbar die bestimmte Erklärung hinzu, daß oben Gesagtes einen „*Teil*“ seines Hauptwerkes, „der Wissenschaftslehre“ bezeichnet.

Klar genug stellt Fichte selber also seine Ansicht der Spinozas gegenüber. So klar, daß für rein wissenschaftlich Arbeitende seine Auseinandersetzung völlig genügen muß. Mit einer einem Nichteingeweihten merkwürdigen Zähigkeit ist aber viel Falsches über diese Stellungnahme Fichtes wie anderer verbreitet worden. So sei denn noch auf zweierlei hingewiesen! Erstens darauf, wie Spinoza von anderen Zeitgenossen Fichtes beurteilt wurde, zweitens auf die in verschiedenster Hinsicht beachtenswerte Art und Weise, Spinozafragen überhaupt zu behandeln. — Man höre außer Fichte noch Urteile wie die Mendelssohns, der bei allen wissenschaftlichen Gegensätzen seinen Volksgenossen Spinoza aufs tiefste verehrte, oder Urteile Hamanns, der mit seinen umfassenden Kenntnissen den Wert dieser Philosophie richtiger als viele andere abzuschätzen imstande war. Das sind Urteile mit eingehenden Begründungen. — Sobald man sich in sie vertieft hat, bleiben einem jeden, der imstande ist, auch nur die Hauptsätze dieser Begründungen richtig zu begreifen, allererst aber einem jeden *unbefangenen wissenschaftlich vorgehenden Forscher* auch die wegen Spinoza erfolgten Ausfälle gegen Kant unverständlich. Ebenso zeigt sich das Nichtige der in diesem Zusammenhange trotz Fichtes selbstständiger Grundlegung aller wichtigen Lehrsätze seiner Philosophie versuchten Unterschiebungen. Zuweilen ist ja

schon — nur, um die Ehre einer objektiven Geschichtsschreibung der Philosophie zu retten, doch solchen Ausstreuungen gegenüber noch lange nicht scharf genug, gebrandmarkt worden, was hier eine ganz und gar unwissenschaftliche, um so größeren Lärm schlagende, unduldsame Winkelphilosophie an tendenziösen Übertreibungen gezeitigt hat.

Während Kants und noch während Fichtes Wirksamkeit steht Mendelssohn im Mittelpunkte des Kreises, der eingehende Forschungen über Spinoza anstellt. Er prüft nach, was bereits 1737 Christian Wolf in seiner bahnbrechenden Kritik über Spinozas Schriften geschrieben hat, sein „videmus itaque, quam lubricum sit totius Spinosismi fundamentum, ut nullum mereatur assensum, etiamsi nonnisi ad definitiones Spinosae animum advertas[11])" und sagt „was von diesen Definitionen" zu halten, die zehn Paragraphen vorher u. a. die treffliche Charakterisierung erfahren — — „Spinosam definitiones suas condidisse in gratiam hypotheseos suae animo iam antea conceptae, ut eandem ex iis tanquam principiis demonstrare valeret; non vero easdem ex ipsis rebus derivasse, ac inde hypothesin deduxisse, quemadmodum fieri debebat!" Mendelssohn faßt einmal seine Nachprüfung in das Urteil zusammen: Wer Wolfs Widerlegung des Spinozismus[12]) mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiß niemals in Versuchung gerathen, Spinosen beizupflichten[13])." Denn Wolf ist außerordentlich gründlich zu Werke gegangen; er „setzt den Spinozismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges Licht[14])."

[11]) Chr. Wolf, theologia naturalis II, § 687.
[12]) D. i. § 671—716 der theologia naturalis, Teil II.
[13]) Moses Mendelssohn ges. Schriften I, 205.
[14]) Ebenda, I, 205. — Wir können hinzufügen, Wolf hat Spinozas Per-

Überhaupt äußert sich Mendelssohn wiederholt im allgemeinen über Spinoza. Zu Jakobi nicht allein über stellenweise völlige Unverständlichkeit in Jakobis Schrift, sondern gerade auch über die in den Schriften Spinozas. Wörtlich: „Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meinung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind (sic)[15].“

Wir hören hier den Hauptdarsteller der Lehre Spinozas zu Ende des 18. Jahrhunderts. Wir wollen ihn vor allem dort kennen lernen, wo er über Spinoza noch ohne die Erregung urteilt, in die er nachmals verfallen. Doch ganz können wir auch die Schrift an die Freunde Lessings nicht außer acht lassen, in der er sich oft — allzu ängstlich, — sehr scharf gegen den Atheismus verteidigt, ein Verdacht, in den ihn die Beziehungen, in die er zu Lessing getreten war, allerdings wol einmal hätten bringen können.

Daß Fichte in seiner Religionslehre Spinoza überhaupt nicht mehr erwähnt, wird uns verständlicher, sobald wir neben Mendelssohn den Verfasser des Spinozabüchleins kennen lernen und neben Jakobi Hamann und was er uns über Kants Stellungnahme zu Spinoza zu sagen weiß und wie er, selbst ihn charakterisiert in seiner freimütigen, auch durch den Einfluß seines Herzensfreundes Jakobi nicht im geringsten geänderten Weise.

Beachten wir also zunächst ein anderes — wegen der

sönlichkeit . . . wohl von seinem System zu trennen gewußt! Vgl. theologia naturalis II, § 671.

[15]) Moses Mendelssohn, ebenda, V, 720.

fatalistischen Weltauffassung, die sich darin wiederspiegelt, schon bemerkenswertes — allgemeines Urteil Mendelssohns über Spinoza. Das lautet: Spinoza traf das unglückliche Los, „bevor der Übergang von der Cartesianischen bis zur Leibnizianischen Weltweisheit geschehen konnte... in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund[16])" zu stürzen.

Diese Urteile sind um so unparteiischer, als Mendelssohn Spinoza als „redlichen Wahrheitsforscher" schätzt und ihm einen „großen Anteil" an „der Verbesserung der Weltweisheit[17])" zusprechen möchte. Freilich zeigen Mendelssohns besondere Urteile über „diesen Weisen, den er unterstützen" möchte, genau das Gegenteil von Hochachtung vor seinen wissenschaftlichen „Verbesserungen". So, wenn Mendelssohn ausführt: Spinoza verwechselt die intensive Größe mit der extensiven[18]). Er erklärt das Wort Substanz willkürlich, so „daß Spinoza das nicht erwiesen, was er erweisen wollte[19])." — Anstatt nämlich „zu beweisen, daß alles Fürsichbestehende nur Eins sei, „bringet er am Ende bloß heraus, daß alles Selbständige nur Eins sei. Anstatt darzuthun, daß der gesammte Inbegriff alles Endlichen eine einzige selbständige Substanz ausmache, erhält er am Ende bloß, daß dieser Inbegriff von der einzigen unendlichen Substanz abhängen müsse. Dieses aber wird Alles zugegeben, ohne daß der Streit deswegen entschieden sei. Er hat also den Streitpunkt völlig da gelassen, wo er ihn gefunden hat[20])"!! An anderer Stelle betont Mendelssohn, wie sehr die Mittelursachen, die „nach

[16]) Ebenda, I, 204.
[17]) Ebenda noch 204.
[18]) Ebenda, II, 342.
[19]) Ebenda, II, 343.
[20]) Ebenda, II, 344.

dem Spinoza in unendliche Reihen auflösbar sind, die wichtige Frage nach der Verwirklichung („zur Wirklichkeit kommen") der Gedanken Gottes nur verschieben — „ohne sie zu beantworten." — — Spinoza suche eben nur für die Materie nach einer Quelle, wo sollen wir aber die Quelle der Form suchen? . . ."

„Hätten die Theile, wie Spinoza vorgibt, nicht ihr abgesondertes Dasein, und wären sie bloß Abänderungen oder Vorstellungsarten des Gesammten, so könnten sie keine anderen Modificationen haben, als die aus den Eigenschaften des Ganzen fließen. Woher die Form in den Theilen, wenn das Ganze keine Quelle dazu darbietet?

Einen ähnlichen Schlußfehler kann man dem Spinoza auch in Absicht auf die Geisterwelt vorwerfen. Er hat bloß für das Materiale des Denkens gesorgt, und ihm eine Quelle in den Eigenschaften des Unendlichen angewiesen. Wahrheit und Unwahrheit findet bei ihm ihren Ursprung in den Eigenschaften der einfachen Substanz." — —

„Alles, was Spinoza wider Freiheit und Willkür zu erinnern hat, trifft blos das System des vollkommenen Gleichgewichts, das er allein Freiheit nennt. Er erkennet keine andere Zwanglosigkeit, als die Befreiung von allem Einflusse der Bewegungsgründe und Triebfedern, von aller mitwirkenden Erkenntniß des vorhergesehenen Guten und Bösen; eigentlich Dasjenige, was die Deterministen das vollkommene unentschiedene Gleichgewicht nennen[21])." — — —

„Wir sehen also, daß das System Spinozas in zweierlei Rücksicht mangelhaft ist. Sowohl in Absicht auf

---

[21]) Ebenda II, 344 f.

die Körperwelt, als in Absicht auf die denkenden Wesen hat er bloß für das Materielle, aber nicht für das Formale gesorget."

Nach diesen Äußerungen Mendelssohns wundern wir uns nicht, wenn er auch in besonderen Fällen sich durchaus dem Urteile Wolfs anschließt und in solchem Zusammenhange bei einem Einwurfe Wolfs gelegentlich erklärt, Wolf hat „diesen Einwurf mit der ihm eigenen Deutlichkeit und Ausführlichkeit wider den Spinozismus vorgetragen, und noch hat, so viel ich weiß, kein Anhänger oder Vertheidiger dieses Systems den Einwurf zu beantworten gewagt[22])."

Gerade am Schlusse dieser Auseinandersetzung mit Spinoza nennt Mendelssohn ihn einen redlichen Wahrheitsforscher und legt Lessing für Spinoza die Bezeichnung „großer Mann" in den Mund. Gewiß ist also sein Urteil über Spinoza nicht voreingenommen zu nennen.

Das zeigt vor allem auch die Art, wie Mendelssohn, wenn Spinozas Lehre auch in ihren Grundprinzipien zu Falle gebracht worden, an Stelle von Spinoza weiterhin wenigstens die Richtung des Spinozismus darlegt und an ihm zu halten sucht, was zu halten möglich. Man vergleiche dazu schon sein Ausspielen Spinozas gegen Leibniz im Briefwechsel mit Lessing. Mendelssohn erhält denn auch dafür von Lessing die verdiente Zurechtweisung: „Ich glaube, Sie waren damals, als Sie es schrieben, auch ein kleiner Sophist; und ich muß mich wundern, daß sich noch Niemand **Leibnitzens** gegen Sie angenommen hat."

In Anbetracht, wie Mendelssohn Lessing als Spinozaverteidiger hinstellen will, ist es nicht unwichtig, zu

---

[22]) Ebenda II, 346.

hören, wie Lessing, klar wie stets, die Philosophie Spinozas beurteilte, wo er sich auf eine ihrer Fragen näher einließ.

„Sagen Sie mir," schreibt er an Mendelssohn[23]), „wenn Spinoza ausdrücklich behauptet, daß Leib und Seele eines und eben dasselbe einzelne Ding sind, welches man sich nur bloß bald unter der Eigenschaft des Denkens, bald unter der Ausdehnung vorstelle (Sittenlehre Th. II, § 126), was für eine Harmonie Ihnen dabei hat einfallen können? Die größte, wird man sagen, welche nur seyn kann; nämlich die, welche das Ding mit sich selbst hat. Aber heißt das nicht mit Worten spielen? Die Harmonie, welche das Ding mit sich selbst hat! Leibnitz will durch seine Harmonie das Räthsel der Vereinigung zweier so verschiedener Wesen, als Leib und Seele sind, auflösen. Spinoza hingegen sieht nichts verschiedenes; sieht also keine Vereinigung, sieht kein Rätsel, das aufzulösen wäre," und so geht es fort in klarer Auseinandersetzung, worauf hier länger einzugehen, zu weit führt.

Doch für Mendelssohn bleibt es charakteristisch, wie er dann Lessing als Verteidiger des Spinozismus hinstellt und den seit Jahren Entschlafenen auftreten läßt, um zu zeigen, was er geäußert haben würde, „wenn er unserer letzten Vorlesung beigewohnt hätte". Nämlich: „Wenn auch alle die Bemerkungen richtig wären, die ihr wider Spinoza vorgebracht habet, so hättet ihr am Ende doch nur bloß Spinozen, nicht den Spinozismus widerlegt. Ihr hättet gezeigt, daß das System dieses Weltweisen, so gut wie jedes andre, das irgend ein Sterblicher aufgeführt hat, seine Mängel und Lücken habe, daß er in der Grundlage gefehlet, die er seinem Lehrgebäude gegeben, und Dinge ausgelassen habe, ohne welche dieses

[23]) Lessing an Mendelssohn, ebenda, V, S. 169.

nicht bestehen kann. Folgt aber daraus schon der völlige Umsturz alles dessen, was Spinoza behauptet? — —" „Oder, wenn wir überall auf System Verzicht thaten und geständen, die Dinge ließen sich von uns nicht in eine geometrische Schlußkette verbinden, müßte deswegen der Spinozismus — — gänzlich aufgegeben werden?[24])"

So sagt Mendelssohn bittere Wahrheiten über Spinoza: Das System sei in der Grundlage gefehlet. Spinoza habe Dinge ausgelassen, ohne die sein Lehrgebäude nicht bestehen kann. Das so oft als hoher Vorzug gerühmte Verbinden der Dinge „in eine geometrische Schlußkette" läßt sich nicht durchführen. Ja richtiger als von einem in der Grundlage verfehlten Systeme zu reden, sei es den „Verzicht" „auf System" bei Spinoza festzustellen.

„Ich . . . wußte, daß sich dieser geläuterte Spinozismus", äußert dann in der Schrift „an die Freunde Lessings[25])" Mendelssohn „hauptsächlich mit dem Judenthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spinoza, seiner spekulativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht in andern Schriften das ächte Judenthum bestritten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre des Spinoza kömmt dem Judenthume offenbar weiter näher, als die orthodoxe Lehre der Christen."

So unhaltbar Mendelssohn auch Spinozas System erscheint, „den geläuterten Spinozismus" glaubt er empfehlen zu können. Daß diese Empfehlung sich durch Berufung auf einen Großen zu decken sucht, dessen Mund längst verstummt war, ist Mendelssohn verübelt worden. — Scharf richten ihn u. a. deswegen auch Herder

---

[24]) Ebenda, II, S. 350.
[25]) Ebenda, III, S. 5.

und Hamann als einen zu pfiffigen Ebräer, auch deshalb, weil er daran gegangen, „Lessing zum Spinozisten zu machen“. Mendelssohn macht nur „seinen Schatten von Lessing (denn es ist nichts als ein Schattenbild)“. Das sucht „er als den müden Hirsch“ „aus dem Gefecht zu bringen,“ so „daß er durch diese Verrückung der Steine schon gewonnen Spiel hat“.

Mendelssohns bitterer Vorwurf, Spinozas System sei in der Grundlage gefehlet, hat wissenschaftlich nichts an Schärfe verloren, seit die Erkenntnis allgemeiner geworden, wie Spinoza zu begründen versuchte, daß die Welt der Einzeldinge aus den modi infiniti abzuleiten sei. Schon viel zu viel Worte sind über die Ungereimtheiten der gesamten Grundlage seines Systems gemacht worden, dort am meisten, wo man unhaltbare oder zu dehnungsfähige Sätze in Schutz zu nehmen suchte. An sachlichen Abwägungen des Für und Wider fehlt es fast durchgängig; von Arbeiten unserer Zeit verkennen die Schwierigkeiten nicht, die das System gleich von seiner ersten Anlage an mit sich bringen mußte, die neuere Forschungen zusammenfassend würdigende Darstellung bei Überweg-Heinze und nach ihr, u. a. die bei E. Schmitt. Sie wählt das vorzügliche Beispiel, das Verhältnis der unendlichen Modi zu Spinozas System näher zu kennzeichnen und hebt hervor, wie Spinoza versuchte, die Kluft zwischen Attribut und modus infinitus ersten Grades zu überbrücken. Spinoza stößt hier auf unüberwindliche Schwierigkeiten; mit Recht erklärt hier E. Schmitt nach einer gründlichen Untersuchung über dieses uns hier zu weit abliegende Thema: Wir verstehn ebenso gut, daß Spinoza durch eine Lehre von unendlichen modi und gerade dieser modi infiniti versuchen mußte, — die Notwendigkeit und Eigenart der Welt der Einzeldinge zu begründen, wie, daß dies nicht voll ge-

lingen konnte, und in seinen überkommenen Werken nur dürftig und unvollständig zur Darstellung kam."

Die Hauptsache für die Beurteilung des Scharfsinnes, mit dem Mendelssohn „Wolfs Widerlegung" folgend sein Urteil abgab, bleibt aber die: Eine Einzeluntersuchung über irgend welche Grundbegriffe dieses Systems zeigt, wie wenig in ihm die Teile mit dem Ganzen ausgeglichen sind. — Um bei dem vorigen Beispiele zu bleiben, E. Schmitt führt gründlich die Einzeluntersuchung über eine so fundamentale Lehre wie die der unendlichen Modi durch und findet am Schlusse in Spinozas Lehre „Lücken, Verworrenheit, Unausgeglichenheit", nachdem auch hier anerkannt worden, was nur anzuerkennen war, klingt doch in diesem wie in jedem heutigen objektiven wissenschaftlichen Urteile das nach, was wir schon in der alten tadelnden Weise Mendelssohns vorgetragen fanden. Nach dem Urteile über den besonders behandelten Teil kommt auch hier Spinozas ganzes System zur Sprache: Jene erörterte für dasselbe grundlegende Lehre „lenkt daher," heißt es wörtlich, „durch ihre Widersprüche und Dunkelheiten wie kaum ein andres Glied des Ganzen den Blick unweigerlich auf die teilweise Unvereinbarkeit und Irrtümlichkeit der Spinozistischen Prinzipien und Voraussetzungen, auf die Grenzen Spinozas, die besonders in seinem rationalistischen Dogmatismus und Mathematizismus liegen[26])."

Ein anderes Gesamturteil über Spinozas System spricht es geradezu aus, wohin die Fehler in der Anlage dieses Systems schließlich führen, und wie es — niemals

[26]) E. Schmitt: Die unendlichen Modi bei Spinoza, Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 140, S. 182. Dazu Mendelssohn: Spinozismus . . . — s. Morgenstunden. Sämtl. Werke V, 340 ff.

die Erklärung des Prozesses zu fördern imstande, dem das Weltgeschehen unterliegt! —

„Dem gesamten spinozistischen System ist leicht ein schwerer Vorwurf zu machen. Es ist ein vollkommen geschehensloser Monismus. Substanz, Attribute, Modi sind bei Spinoza graduell, nebeneinanderstehende, nicht aus einem Geschehen folgende Stufen. Geradezu undenkbar ist es, mit dem Spinozismus ein Geschehen zu konstruieren, wie es eben insonderheit die heutigen Anschauungen fordern. Der Spinozismus ist die Umkehrung des Endresultates, das die Welt vielleicht erreichen kann, aber es ist niemals die Erklärung des Prozesses, dem das Weltgeschehen unterliegt[27]."

Nach einer längeren geschichtlichen Würdigung des Dogmatismus kommt Oswald Külpe zu dem Ergebnis: „Er ist die unbesonnenste — — Auffassung von der Leistungsfähigkeit unseres Erkenntnisvermögens. — — Der consequenteste (typische Dogmatiker) ist Spinoza, der sich jede erkenntnistheoretische Rechtfertigung seines deductiven Verfahrens spart und gleich mit einer ganzen Anzahl von Definitionen und Axiomen von größter Tragweite auf den Plan tritt[28]." Die absolute wissenschaftliche Unbedeutenheit der spinozistischen Philosophie wird am schärfsten durch Külpes Urteil ausgesprochen: „So darf dem Dogmatismus als pseudo-erkenntnistheoretischer Richtung nur noch eine historische Bedeutung beigelegt werden.

Namentlich im Hinblick auf englische Vorgänger greift Fichte, der in seiner Beurteilung nicht so weit geht wie

---

[27]) Fr. Strecker, der Wert der Menschheit, Leipzig 1910, S. 135.

[28]) Oswald Külpe in dem Abschnitte Dogmatismus . . . seiner Einleitung in die Philosophie.

Külpe, bei der Behandlung dieses Themas noch besonders eine der wichtigsten erkenntnistheoretischen Fragestellungen aller Zeiten heraus nämlich die, ob sich „alles" unter Begriffe[29]) bringen lasse oder nicht. — Hebt sich doch die neue Zeit in der Geschichte der Philosophie, die mit Bacos Art, philosophische Probleme zu behandeln, einsetzt, bei der Bearbeitung keines Problems kräftiger vor der früherer Jahrhunderte ab und ist vor allem auch von ihm selbst an keiner Stelle so bestimmt als etwas besonderes empfunden worden als dort, wo er sich mit einer Antwort auf die erwähnte Frage befaßt hat. Deshalb suchen wir die Tatsache in diesem Zusammenhange zu würdigen[30]). Er erkennt gleich bei der Wahl der Ausgangspunkte, daß er anders vorgeht als „der Philosoph", als Aristoteles. Er gibt dem schon durch die Wahl seines Trutztitels novum organon gegen organon Ausdruck. Ihm liegt daran, ein Organon zu bilden, das sich nicht aus einer Ordnung aller Begriffe heraus aufzubauen gedenkt; sondern das Beobachtung und Experiment seine Grundlagen nennt. Wir lassen hier ununtersucht, wieweit Baco dabei der aristotelischen Physik gerecht wurde. — Bacos neuer Weg wird weiter verfolgt, und wir können in diesen allgemeinen erkenntnistheoretischen Fragen Ähnlichkeiten feststellen zwischen Hume und Fichte. Beide leugnen weder, daß die Dinge, noch daß die in ihnen wirkenden Kräfte auch tatsächlich als etwas für sich bestehendes vorhanden sind. Darauf kommen beide aber zu einer anderen Lösung.

Fichte betont, daß für uns vor allem folgendes we-

---

[29]) Vgl. dazu S. 220.

[30]) Aehnlich wie hier greift Külpe nach seinem Urteile über Spinoza unter den neueren auf die Engländer als Gegenbeispiele zurück . . .

sentlich bleibt: Erstens, daß wir gerade mit der Kraft unserer Gedanken imstande sind, den Zustand der Dinge um um uns her wie der in ihnen wirkenden Kräfte so zu skizzieren, wie er eigentlich, d. h. der Idee entsprechend sein sollte! Demgegenüber ist es nach ihm nicht so wesentlich und braucht zu keinem philosophischen Skeptizismus zu führen, daß wir in Beobachtung und Experiment wol Mittel haben, der Umgebung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, bei tieferem Eindringen jedoch schließlich einsehen, wie unser Geist ganz andere Aufgaben hat, als sich nur über alle Arten des wechselvollen, unmöglich Schritt für Schritt festzuhaltenden Bildes unserer natürlichen Umgebung auszubreiten. In diesem Zusammenhange führt Fichte nicht aus, was man erwarten könnte: Es sei nicht die Aufgabe unseres Geistes, nur den Augenblickszuständen unseres Innenlebens nachzugehen, vielmehr an den gewollten und insofern Richtung gebenden Zuständen desselben festzuhalten, also Idealzuständen nachzuleben. Das bedeutet aber, sie auch herbeizuführen, indem man alles Denken und alles Handeln nach ihnen richtet. Man verneint so, was nicht so ist, was noch nicht so ist. Man lebt also eine Innenwelt, die zukünftig ihren Einfluß auch auf die Außenwelt ausüben muß und so gelangen wir wieder zu dem: Unser Ich gestaltet die Welt![32]) — Diese nach den Grundzügen des Fichteschen Systems zu erwartende Schlußfolge kommt gerade hier so wenig zur Geltung, während sie unschwer wiederholt in anderen Aus-

---

[31]) Hume leugnet die Erkennbarkeit der Dinge wie der Kräfte. Er will das, was man als Ergebnisse von Denkarbeit hinstellt, auf subjektive, gewohnheitsgemäß zu stande gekommene Verbindungen unserer Gedanken zurückführen. Nach ihm fehlen also die Vorbedingungen für das Zustandekommen einer Wissenschaft, Allgemeinheit und Notwendigkeit.

[32]) Vgl. hier S. 185 f.

führungen anzutreffen ist, daß Nichtkennern der Fichteschen Philosophie seine Stellung zu den Problemen des Determinismus und Indeterminismus weniger klar werden mochte.

Willensfreiheit treffen wir aber im Bewußtsein des einzelnen. Fichte sagt: Es kommt im Bewußtsein nicht bloß Notwendigkeit der Vorstellungen, sondern auch Freiheit derselben vor[33]).

Willensfreiheit treffen wir dort, wo ein Mensch auf den anderen wirkt. Gemeinschaftliche Vervollkommnung bedeutet Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie (!) Wesen. Das ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft[34]).

Willensfreiheit treffen wir an, wo wir dem Einflusse der Natur zu widerstehen haben: „Ehe wir durch Freiheit dem Einflusse der Natur auf uns widerstehen können, müssen wir zum Bewußtsein und zum Gebrauche dieser Freiheit gelangt seyn; wir können aber nicht anders dazu gelangen, als vermittelst jener Erweckung und Entwickelung unserer Triebe, die nicht von uns selbst abhängt.

Aber das höchste Gesetz der Menschheit und aller vernünftigen Wesen, das Gesetz der völligen Übereinstimmung mit uns selbst, der absoluten Identität, inwiefern es durch Anwendung auf eine Natur positiv und materiell wird, fordert, daß in dem Individuum alle Anlagen gleichförmig entwickelt, alle Fähigkeiten zur höchstmöglichen Vollkommenheit ausgebildet werden, — eine Forderung, deren

---

[33]) Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, W. 1, S. 448.

[34]) Fichte, vgl. Bestimmung des Gelehrten, 1794, S. 42.

Gegenstand das bloße Gesetz nicht realisieren kann . . . Aber die Freiheit des Willens soll und kann streben, um jenem Zwecke sich immer mehr zu nähern.

Und hier tritt denn die Wirksamkeit des gesellschaftschaftlichen Triebes ein, der auf den gleichen Zweck ausgeht, und der das Mittel wird zu der geforderten Annäherung ins Unendliche[35])."

Nicht weniger wichtig ist, wie Fichte von der Forderung des bloßen Strebens zur Forderung des Handelns übergeht. Deutlich zeigt er, was er unter freier Tat verstanden wissen will.

[35]) Fichte, ebenda S. 51 ff.

Die Frage der „Wissenschaft“; das Wissen vom Wissen, das Ich, das „Ding an sich“.

Hat Fichte stets die eigentümliche Kraft bewiesen, in seiner Wissenschaftslehre auch scheinbar fernab liegende Begriffe mit wenigen kräftigen Strichen in die Nähe der immer gleichen Kerngedanken seines Systems zu rücken, so werden damit gerade auch ihre Definitionen für uns um so wichtiger. Hier wie andernorts heißt es deshalb bei einer Wiedergabe des Fichteschen Systems, zuerst den Wortlaut dieser Bestimmungen festzustellen. Als Gesichtspunkt für die Auswahl gilt die Fassung, auf deren Inhalt Fichte selbst am häufigsten zurückkommt.

Wir eröffnen die Reihe mit dem *ihm* wichtigsten Problem und mit seiner Antwort darauf, nämlich zu sagen, was „das Wesen der Wissenschaft“ sei. Von ihm sagt Fichte wiederholt unmittelbar anknüpfend an den eben erwähnten Gedankengang, wie er ihn schon 1794[1]) entwickelt hat: Es „besteht darin, daß von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde[2]).“ Dieser Aufstieg vom niederen zum höheren kommt gleich einem Freiwerden

---

[1]) S. hier S. 168 Anm. 35.

[2]) Diese Definition ist am wichtigsten in ihrer psychologischen Ableitung aus den „Tatsachen des Bewußtseins“; s. dazu Fichte, W. II, S. 541.

vom Sinnlichen und Vordringen zum Übersinnlichen. Also es entsteht erst, wenn sich das Bewußtsein „von einem Wissen . . . frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wissen vom Objekte — durch diese Befreiung . . . ein Wissen, nemlich ein Wissen vom Wissen. Nun entsteht mit diesem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wissen vom Prinzipe, und so fällt denn das Wissen von diesem Prinzipe mit jenem Wissen vom Wissen zusammen zu einem substantiellen Träger des Wissens, einem Wissenden, das mit dem Prinzipe Eins sey und eben dasselbe, kurz, zu einem Ich“ . . . „Dieses jetzt erst durch die freie Entwicklung des Lebens erschaffene (so wie ins Bewußtseyn eintretende) Ich kann nun entweder in dieser Anhaltung seiner Lebensentwicklung verharren,“ Fichte geht von diesem Gedankengange über zu dem einer totalen Veränderung und Umschaffung im Leben des Bewußtseins, und es heißt nun: „Nur durch eigene freie That kann Etwas in ihm entstehen“.

„Zu dem ersten Seyn, das dennoch immerfort bleibt, worin nur das Seyn des Bewußtseyns nicht aufgeht, ist ein zweites hinzugetreten, welches das erstere in seiner Gewalt hat[3]).“

Entsprechende Parallelen zu diesen Stellen zeigen seit 1794 zunächst die Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre nach dem von Fichte durchgeführten Plane, von vornherein „die Tatsachen des Bewußtseins in Beziehung auf das theoretische Vermögen“ darzustellen. So bald erst diese Beziehung einmal hergestellt ist, kann er auch an „eine Erweiterung des Menschen über sein na-

[3]) Fichte, Tatsachen des Bewußtseins W. II, S. 556f. — Andere Sätze hebt Wundt hervor in seinen Beiträgen zur Theorie der Sinneswahrnehmung, 1862, S. 97.

türliches und gegebenes Dasein" in seiner Schilderung gehen. Er kann davon reden, wie man sich der Freiheit bewußt wird. So heißt es in einer Einleitungsvorlesung in die Wissenschaftslehre: „Die Wissenschaftslehre richtet sich garnicht an die gewöhnliche Wahrnehmung des natürlichen Menschen, ... sie will sein Selbstbewußtsein zu einer neuen und umfassendern Wahrnehmung erweitern ..., sie ist eine Erweiterung des Menschen über sein natürliches und gegebenes Dasein, zum Sein mit Freiheit, und zum Selbstbewußtsein derselben ... Eine Umbildung" des Menschen[4]).

Diese Anwendung des Theoretischen, der Vernunft und des vernünftigen Denkens auf die Praxis entspricht, ja ist eine Ausführung des Kantischen: Alles Interesse ist zuletzt praktisch, „selbst das der spekulativen Vernunft[5])". Soweit weiß sich Fichte auch eins mit Kant. Er begründet es aus Kants Art des Idealismus, der nie das empirische Moment aus dem Auge verlor. Fichte drückt dies auf mancherlei Art aus. Immer aber schwebt ihm dabei die ursprüngliche Gleichung vor, die er als die eigentliche Voraussetzung der ganzen Richtung auffindet, in der sich die Kantische Philosophie bewegt: „Kants transscendentaler Idealismus ist zugleich empirischer Realismus[6])."

Diese Auffassung bedingt seine Stellung zu Kant überhaupt. Deshalb liegt es Fichte fern, irgendwie den Ausbau eines Dualismus gut zu heißen, zu dem bei Kant Ich und Ding an sich Möglichkeiten zu bieten scheinen. Eine geradezu schroffe Gegenansicht verficht u. a. seine zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Lauter klingt ihm

[4]) Fichte, W. IX, S. 9.

[5]) Kant, Kritik d. prakt. V., Akad. Ausg., V, S. 120.

[6]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre IX, S. 59.

stets — aus allen drei Kritiken Kants — der solche getrennten Begriffe zusammenfassende Gedanke entgegen.

Ihm ist, wie dies oben schon so viele Zeugnisse bekundeten, jeder Satz der Kritiken vor allen übrigen wert, der von einer Vollendung des Ich ganz im Hinblick auf das Absolute redet, davon, daß es als Prinzip regulierend auf das Ich wirkt.

Diese Gedanken der Vereinigung beschäftigten Fichte, wie er es ja klar ausspricht, von Anfang an. Deshalb scheint von ihnen aus bis zu dem weiteren, daß ein Ich seine gesamte Kraft aus dem Absoluten schöpfe, ja bis zu dem einer restlosen Ableitung eines solchen Ich aus dem Ding an sich kein irgendwie schwieriger Weg mehr zu sein.

So überrascht zunächst Fichtes aufgewandte Sorgfalt, Ich und Ding an sich begrifflich noch streng zu trennen. — Wer auf diese Tatsache Gewicht legen will, mag hiernach zwei Entwicklungszeiten in Fichtes Erkenntnistheorie festsetzen; sichtliche Merkmale, daß es in Fichtes Philosophieren liegt, es nicht dauernd bei einer solchen Trennung zu lassen, werden dann von Anfang an schon festzustellen sein.

Zu den schon angeführten Aussprüchen Fichtes, die gegen das Recht sprechen, bei ihm einen ausschließlichen Subjektivismus anzunehmen, wäre an dieser Stelle also noch eine ergänzende wissenschaftliche Erklärung zu geben, nicht allein gegen den Subjektivismus, wir erhalten vielmehr Begründungen, die auch die Möglichkeit, über ihn hinaus, über die engen Grenzen der Sinnlichkeit zu gelangen, bereits andeuten.

Unter dem Gesichtspunkte des Grundgedankens der Wissenschaftslehre heißt dies aber nichts anderes, als die

Frage aufrollen, auf welche Weise kommt es zu einer Anschauung der Welt.

Fortsetzung: Empfindung. Anschauung . . . Vorbereitung auf das Problem des Erkennens.

Die unleugbare Tatsache, daß wir empfinden, setzt die Möglichkeit des Empfindens voraus. Damit beginnt Fichte die Darlegungen, die ihm den wissenschaftlichen Stoff zur Behandlung der Fragen nach dem Erkennen liefern.

Auf die Fragen, was wiederum vorausgesetzt werden muß, um die Möglichkeit des Empfindens anzunehmen, antwortet er Anschauungen a priori und die Dinge an sich. — Das Empfinden vollzieht sich innerhalb der Grenze der Sinnlichkeit. Über sein eigenes Ich kann der, der die Empfindung hat — beim Empfinden — nicht hinaus. Er spürt diese Grenzen, bei denen das Empfinden aufhört, über die hinaus sein Ich nicht mehr dringen kann. Es ist das Ding an sich, das sich als Hindernis dem Empfinden entgegenstellt, so sehr auch die Phantasie über sie hinaus möchte. Erst durch dieses Vordrängen wird die Grenze, die das Reich des Ich von dem des Nicht Ich, vom Dinge an sich, trennt, wahrgenommen, und zwar fortwährend, aus dem Grunde, weil das Ich nichts anderes vorstellen kann, als was in seinem Vorstellungsbereiche liegt, dennoch aber auch das vorstellen möchte, was nicht zu ihm gehört, was in das Reich des Nicht-Ich fällt. — Gerade dadurch stellt die Phantasie dieses Vorhandensein der bestehenden Grenzen fest, daß sie mit Hilfe der Raumvorstellung über das Ich hinausgelangen möchte und deshalb in das Reich des Nicht-Ich hineinprojiziert. So oft sie auch dieses Vorhaben durchzuführen sucht, stets von neuem gelangt das Ich an die Grenze. So erscheint die Phantasie wegen

einer solchen andauernden Erfolglosigkeit im Handeln mehr leidend als tätig. Wol könnte auch hier noch von einem Handeln des Ichs die Rede sein, wenn das Ich wenigstens imstande wäre, das Nicht-Ich zu setzen. Es vermag aber nur festzustellen, daß es außer dem Ich etwas gibt, was in dem Ich nicht mehr inbegriffen ist, das es zu setzen imstande ist. Nur so spricht es auch von einem Nicht-Ich, von dem Gebiete, bis zu dem es nicht reicht. Man hat diese seine ihm einzig übrig bleibende Möglichkeit so gekennzeichnet, daß von ihm an Stelle der irrationalen Größe des Dinges an sich die imaginäre Größe „Raum“ gesetzt wird.

Was von den Empfindungen nicht das eigene Innere anschaut, sondern die Welt, beruht auf Imagination; ein Überschreiten des Anschauungsgebietes findet statt, sofern die Phantasie ins Unvorstellbare hinein die Vorstellung zu erweitern strebt. An erster Stelle bleibt also die auf den inneren Sinn, auf das sich selbst anschauende Ich gehende Empfindung. Weshalb sie, weshalb nicht die Imagination? Gerade die Imagination schaut doch mit ihrem äußeren Sinne, d. h. mit den fünf Sinnen, die Welt an; — sie trachtet wol auch, von der Phantasie dazu gedrängt, die Grenzen der Sinnlichkeit zu überschreiten! Sie bleibt nichts desto weniger bloß Schein. Was wir Welt, was wir Erfahrbares, materielle Wirklichkeit nennen, zeigt durch seine beständige Wiederaufhebung doch, daß es seine Wirklichkeit nicht dem Ich verdankt. Einzig real ist das absolute Ich. Wol versucht die Einbildungskraft, dem Unendlichen die Form des Endlichen zu geben, dabei kann das Ich auch wol unter den Zwang des Nicht-Ich geraten und gerät auch tatsächlich unter ihn. Sicherlich kann man das aber kein ruhiges

Dasein nennen, oder behaupten, daß die Umgebung ruhig sei. Wie in der Strömung eines Flusses bleiben wir. Unsere Empfindungen wie unsere Imaginationen kommen aus dem Nicht-Ich.

Dann versucht die Einbildungskraft Ich und Nicht-Ich zu vereinigen, in Wirklichkeit also Unvereinbares, wogegen die Vernunft eine Verbindung zwischen Empfindung und Imagination vollzieht; selbst frei fällt sie auf dem Gebiete der Empfindungen zufällige, auf dem der schöpferischen Einbildungskraft allgemeine und notwendige Urteile.

Von der Empfindung geht immer aus, was die Einbildungskraft unternimmt. Von einem Zwange kann man hierbei aber nicht reden. Was so scheinen mag, verschwindet, so wie folgendes klar erkannt wird: Unserem Ich stellt sich eigentlich doch nicht das, was wir Nicht-Ich nennen, als etwas Selbständiges in den Weg, solches Nicht-Ich ist vielmehr ein Ergebnis unseres Ich. Dieses strebt in das Gebiet des Unvorstellbaren hinaus, damit in ein Gebiet, das dem entgegengesetzt ist, in dem unsere Vernunft in Wahrheit herrscht. Das seinem Wesen entsprechend gerichtete Ich-Streben, sein noch unverfälschter Trieb, ist Leben. Woher dies? Uns am nächsten — gleich zu setzen mit unserem Leben — ist das Selbstbewußtsein als der erste Gegenstand der Erfahrung. Je ferner etwas der inneren Erfahrung liegt, desto mehr liegt es auch wirklicher Wissenschaft fern. Denn was für gewöhnlich als Erfahrung gilt, kommt erst zuletzt für sie in Betracht. Von Erfahrung, die wissenschaftlich brauchbar, können wir immer erst dort reden, wo uns etwas am allernächsten liegt und sich keine Zwischenglieder einschleichen. Jede wissenschaftliche Arbeit muß deshalb von der reinen Selbstbeobachtung aus ihren Anfang nehmen.

Hängt nach unserer Auffassung in unserer Umgebung eins vom anderen ab, so ist auch ein Etwas anzunehmen, daß von all den Gegenständen ein Bewußtsein hat. Zugleich mit einer Reihe mechanischer Wirkungen also eine begriffliche Kette von Bewußtseinsinhalten; von dieser Auffassung geht die Wissenschaftslehre aus. Beide bestehen völlig unabhängig von einander und äußern sich auch so. Sie stellen sich als ein Ich und als ein Nicht-Ich dar, „jedes durch seine eigene Tätigkeit und Kraft“.

Fichte macht durch Vergleich mit den Grundlagen des kritischen Idealismus die Probe darauf, ob die von ihm selbst für die Wissenschaftslehre gewählten haltbar sind. Kurz gesagt, beginnt Fichte mit dem Bewußtsein von sich selbst oder mit dem Satze: Das Ich setzt sich selbst, während andere so Beck mit der Erfahrung anfangen und endlich Reinhold mit den Vorstellungen beginnen will. — Von der Erfahrung aus kommt es zu einer Anwendung der Intelligenz auf die Objekte, von da zu einer Aufstellung der Gesetze. Hiermit kann sich Fichte ebenso wenig einverstanden erklären wie mit dem Versuche, von den Vorstellungen aus zu beginnen. Mit reiner *wissenschaftlicher* Erfahrung muß nach Fichte sicherlich begonnen werden. Ihr erster Gegenstand ist aber einzig und allein das Selbstbewußsein. Was mir auch sonst Erfahrbares zukommt, es gelangt zu mir durch meine Sinne. Es wird erst durch das Denken verarbeitet. Deshalb können sich aber gerade ernste Irrtümer einschleichen. Durch keine Zwischenglieder mehr darf etwas von unserer Beobachtung abgerückt werden. Deshalb ist auch Reinholds Ansicht nicht zu halten, gegen die sich Fichte ausführlich schon von Anbeginn seiner philosophischen Tätigkeit an äußert.

Wissenschaftliche Arbeit muß einzig und allein von

einer gründlichen Zergliederung des Ich ausgehen. Durch den Begriff: „ich bin“ wird ausgedrückt, daß ich ein bewußtes Wesen bin. Ich bin imstande, gegen die in mir neue Zustände hervorrufenden Wirkungen, die von den Gegenständen der Umwelt ausgehen, Gegenwirkungen auszuüben. Ich bin nicht nur imstande, zu wollen, sondern auch mein Wollen in Tat umzusetzen.

Die Möglichkeit dazu ist geschaffen durch den lückenlosen Zusammenhang von allem, so auch der Bewußtseinsvorgänge und der „Tathandlungen“. Um irgend eine Veränderung in der Welt hervorzurufen, sind nicht nur von nächster Nähe ausgehende Reize erforderlich, sondern das ganze Weltall ist an ihrem Zustandekommen beteiligt.

Was in dem neuen Erzeugnis der Umgebung aber als *eigene* Tat gilt, ist, daß sich das Neue fühlt als etwas vor allem übrigen besonderes. Diese Tat stammt aus ihm selbst her. Das Selbstbewußtsein erwacht. *Das ist der Beginn der Philosophie*; es ist nichts theoretisches, ist das Erwachen zum Ich, das Erwachen zum Leben. Selbstbewußtsein und Freiheit der Welt gegenüber bedeuten dasselbe. „Das Sein des Ich ist seine eigene Tat, ist reine Tätigkeit, ist reine Handlung, ist eine Tathandlung.“

Wer bei seiner Philosophie nicht von der Tat ausgeht. wählt einen ungenügenden, nicht umfassenden Standpunkt.

So begann Descartes mit einer besonderen Bestimmung des Seins, aber nicht mit dem Wesen des Seins selbst, als er seine Philosophie auf das cogito ergo sum zu gründen unternahm: „Das Denken,“ sagt Fichte wörtlich, „ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins, und es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seins“. Durch die

Grundeigenschaft des Ich, sich selbst bewußt zu werden, dazu wirklich zu kommen, ist eine Tathandlung. Durch niemanden kann sie einem abgenommen werden. Ein Ich kann nur sich selbst fühlen.

Auf eine Tathandlung stützt sich aber nicht allein der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre. Auch zum zweiten bemerkt Fichte: „Wir gehen ... gerade wie oben von einer Tatsache des empirischen Bewußtseins aus und verfahren mit derselben aus der gleichen Befugnis, auf die gleiche Art[7])“. — Wie hängt nun weiter mit dem Bewußtsein der ersten Tathandlung das Nicht-Ich zusammen? Ist ursprünglich nichts als das Ich gesetzt, so kann auch nur ihm „entgegengesetzt werden. Aber das dem Ich Entgegengesetzte ist das Nicht-Ich[8]).“ Ich werde mir aber dessen, daß außer meinem Ich noch etwas anderes ist, in dem Augenblicke bewußt, in dem mein Ich auf Schranken stößt. Gäbe es diesen Zusammenhang mit dem Bewußtsein der ersten Tathandlung nicht, so hätten wir ein neues Setzen, so ständen wir vor einer Neuschöpfung[9]). Das Nicht-Ich, die Welt als Vorstellung, bleibt undenkbar, ohne das Ich; ohne das die Welt zusammenfassende Subjekt; doch völlig unrichtig ist es, zu behaupten, demnach brächte das Ich nach Fichte auch das Nicht-Ich seiner Realität nach hervor. „Das Ich kann nichts anderes schaffen als sich selbst. Ich bin ist der Ausdruck „einer Tathandlung; aber auch der einzig möglichen, wie sich aus der ganzen Wissenschaftslehre ergeben muß“. Für alles übrige gibt das Ich nur die Gewähr. Es wird von ihm aus Realität übertragen, „daß es sein müsse, wofern das Ich sei[10]).“

---

[7]) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794, W. I, S. 101.

[8]) Fichte, ebenda, W. I, S. 104.

[9]) Fichte, ebenda, W. I, S. 103, Abschnitt 6.

[10]) Fichte, ebenda W. I, S. 99.

Außer sich selbst kann also das Ich keine Realität hervorbringen. Es stößt bei jeder Betätigung auf Schranken. Dadurch erkennt es, daß es nur ein Teil-Ich d. h. ein Teil des Absoluten ist. Das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegen gesetzt wird, wird teilbar gesetzt. Das soll in der Fassung zum Ausdruck gelangen: Das Ich setzt im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen.

Von solchen noch weiter entwickelten Grundsätzen aus versucht Fichte eine zusammenhängende Entwickelung der Gedankendinge zu geben. Er geht davon aus, es müsse jeder in sich, da er ein Bewußtsein besitzt, an dem andere durchaus nicht teilhaben können, den ganzen Stoff der Gedankenwelt noch einmal verarbeiten. Wird dieser für ihn doch erst dadurch lebendig, daß er ihn zu seinem Wissen macht.

Einiges über die Grenzen der Aufhebung des Determinismus.

Rücksicht des Einzelnen auf die Gattung. Wirkliche Freiheit. Möglichkeit des Erkennens.

Wir stellten bereits dar, wie weit Fichte scharf dem Determinismus entgegentritt.

Was den Menschen einschränkt, und daß er die Schranken immer mehr zurückzudrängen imstande, zeigt er in klarer Ausführung; „wie und warum", dagegen „aus dem Einen göttlichen Leben gerade ein solches, also bestimmtes fortfließendes Zeitleben hervorgehe, könnte man nur dadurch begreifen, daß man alle Teile des letzteren in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durcheinander deutete, so sie auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem Einen göttlichen Leben gleich fände[1])."

Keineswegs streckt nun Fichte hier vor dem Determinismus die Waffen. Er stellt folgende Unterscheidung auf: Unter Begriffe läßt sich nicht alles bringen. Es bleibt ein nur der unmittelbaren Erfahrung allein zugänglicher Rest bestehen. Das, was das Zeitleben begreift, „steht in jedem Punkte, in dem man es denken möchte, selbst in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt da, welche es

---

[1]) Fichte, W. VI, S. 364.

ganz nie abstreifen kann," außer es würde mehr als die bloße Darstellung des göttlichen Wesens, nämlich dieses göttliche Wesen selbst.

So läßt sich also im allgemeinen, d. i. seinem Wesen nach, „überhaupt als Darstellung des Einen ursprünglichen und göttlichen Lebens" das Zeitleben begreifen, im besonderen dagegen kann es, „nur in und zufolge dieses Erlebens in der Vorstellung und in dem Bewußtseyn nachgebildet werden". Das ist das „Gebiet der bloßen und reinen Empirie oder Erfahrung".

Wol begreifen lassen sich die allgemeinen Gesetze und Regeln, wie sie das Gesamtleben der menschlichen Gattung aufweisen. Über sie lassen sich sogar Voraussagen machen. Dagegen sind „die Hemmungen und Störungen des Lebens, über welche hinweg" die „Massen ablaufen, lediglich der unmittelbaren Erfahrung zugänglich[3]". Der Grund der Gesetzgebung liegt im göttlichen Leben selbst. Das göttliche Leben erscheint uns hier als eine Gesetzgebung. Deshalb ist das Sittengesetz auch ein „göttliches Gesetz an die Freiheit", . . . „alles andere aber außer diesem Leben ist nur Hemmung und Störung." . . . „Das gesetzmäßige menschliche Leben ist in Gott begründet". Nur seinetwegen stellt sich Gott dar. Nur seinetwegen hat er alles übrige ins Dasein gerufen.

Durch freie Tat soll der Mensch diese göttliche Idee „in der Welt hervorbringen," und nun zeigt uns Fichte, was er unter dieser freien Tat verstanden wissen will.

„Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich."

„Alles Neue, Große und Schöne, was von Anbeginn der Welt in die Welt gekommen, und was noch bis an

---

[2]) Fichte, ebenda W. VI, S. 364f.

[3]) Fichte, ebenda W. VI, S. 365f.

ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen, und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt."

Im Gegensatze zu einem radikalen Pantheismus betont Fichte gerade hierbei, wo er vom Leben des Menschen als einem unmittelbaren Werkzeug und Organ der göttlichen Idee reden muß, daß jedes Leben „mit seiner Freiheit und Selbständigkeit versehen ist." Natureinrichtung ist es, daß das eine Leben geteilt wurde, daß jedes nun wie eine Hemmung des einen wahren Lebens ausschaut. Aber gerade dadurch in dem Streite mit der Einheit oder besser in dem Streben nach der göttlichen Idee bildet sich die Freiheit! —

So wird also, wie es schon 1794 hieß, der Mensch „Glied der Gesellschaft", freier Mitarbeiter „an serm großen Plan[4])".

Gehören nun Fichtes genauere Darlegungen, wie sie u. a. seine Staatslehre enthält, nicht zu seinem Denksystem, und ist ihre Würdigung also nicht Aufgabe dieses Werkes, so müssen wir doch im Zusammenhange mit diesem Systeme zwei Fragen stets im Auge behalten. Erstens die: Welche Bedeutung besitzt der Staat für jeden einzelnen denkenden und sittlich sich betätigenden Menschen?

Ferner: Welchen kulturellen Ursprung hat eine Staatsverfassung?

Nach Fichte ist zur äußeren Darstellung, zur Verwirklichung der Idee der Staat künstlich geschaffen worden. Dadurch, daß er beabsichtigt, „alle individuelle Kräfte auf das Leben der Gattung zu richten und in demselben zu verschmelzen," wogegen der einzelne ein Wi-

[4]) Fichte, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1794, S. 65f.

derstreben empfindet, wird er tatsächlich zu einer „Zwangs-Anstalt“, indem Natur, dann Vernunft ihre „Kunst“ anwenden. Unter Gattung versteht er dabei die Gesamtheit seiner Bürger. „Somit geht in dieser Verfassung ganz und durchaus die Individualität aller auf in der Gattung aller[5]).“ Auch die Regierenden sind einzig Bürger des Staates, denn nicht einzelne, somit auch nicht die Regierenden bilden den Staat; vielmehr „er ist ein an sich unsichtbarer Begriff . . ., er ist — nicht die Einzelnen, sondern ihr fortdauerndes Verhältnis zu einander,“ das durch die Arbeit der einzelnen hervorgebracht wird; ihr Ergebnis also ist das, was wir Staat nennen. Nur durch die gesamte Kraft ist man auf die vorhandene Kulturhöhe gelangt. Nimmt sie der Staat auch weiterhin nicht ganz in Anspruch, so kommt er zurück, statt vorwärts;“ jede Art von Bildung muß in den Staat „zurückzulaufen streben“, wie sie vom Staate her ihren Ausgang genommen.

Auf die zweite Frage, welchen kulturellen Ursprung eine Staatsverfassung habe, antwortet zunächst wol am kürzesten der Satz: „Die Staatsverfassung eines bestimmten Zeitalters ist . . . das Resultat seiner früheren Schicksale; denn diese bestimmen seinen gegenwärtigen Zustand, welcher wiederum seine Staatsverfassung bestimmt.“

Um jedoch hier den sehr gründlichen Erörterungen Fichtes über diese Frage in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters[6]) nicht vorzu-

---

[5]) Daß dies nach Fichte durchaus nicht die Behauptung unserer persönlichen Freiheit ausschließt, besagt u. a. auf S. 167 f. seine Definition des gesellschaftlichen Triebes. Er ist als nichts anderes anzusehen als „der Trieb, in Wechselwirkung mit freien, vernünftigen Wesen“ zu treten.

[6]) Fichte, vgl. dort W. VII, S. 144.

greifen, wenden wir uns wieder den allgemeinen Fragen über die Grenzen des Determinismus zu!

Jemandem, der die Frage aufwirft, ob die Freiheit ohne Grenzen sei, antwortet Fichte: „Ich bin . . . durch das Wesen der Freiheit selbst genöthigt, bei jeder freien Handlung mich zu beschränken, und sonach anderen möglichen freien Wesen die Möglichkeit, auch von ihrer Seite frei zu handeln, übrig zu lassen[7]."

Hier stehen Determination — oder wenn diese als von Anbeginn an bestehend gedacht wird — Prädetermination und Freiheit dicht bei einander.

„Die Rechnung", mit diesen Worten faßt Fichte das Problem, „steht so: die Prädetermination kann nicht wegfallen, außerdem ist die Wechselwirkung vernünftiger Wesen, sonach die vernünftigen Wesen überhaupt, nicht erklärbar; aber die Freiheit kann ebenso wenig wegfallen. Dann hörten die vernünftigen Wesen selbst auf zu seyn[8])."

Ich bin „der, zu dem ich mich mache. — Ich habe nun so und so weit gehandelt, und bin dadurch der und der, das Individuum, dem die Reihe der Handlungen A, B, C u. s. f. zukommt." Von nun an liegen wieder Handlungen vor mir in unendlicher Menge, aus der ich auswählen kann." Nicht vorher bestimmt ist aber, daß von den Handlungen „gerade die, die ich wähle, an die ganze Reihe, die bis jetzt meine Individualität ausmacht, an A, B. C sich anfügen sollen; und so ins Unendliche..."

„Es sind alle freien Handlungen von Ewigkeit her, d. i. außer aller Zeit durch die Vernunft prädestiniert, und jedes freie Individuum ist in Rücksicht der Wahrnehmung mit diesen Handlungen in Harmonie gesetzt." Zeitfolge

---

[7]) Fichte, W. IV, S. 223.

[8]) Ebenda, S. 226 f.

und Zeitinhalt sind nicht prädestiniert: „Die Zeit, in welcher etwas geschehen wird und die Täter". Von selbst löst sich so die Frage! „Prädetermination und Freiheit sind vollkommen vereinigt[9])."

Wem dieser letzte Satz dennoch wie eine Antithese klingt, wer hier den Übergang von den Beschränkungen zur Freiheit sucht, der verfolgt am besten, wie Fichte das gleiche Problem sieben Jahre nachher behandelt. Da heißt es: Das Leben ist „in allen Zeitpunkten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben beschränkt .... Diese Schranken soll es nun immer fort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen, und in Leben verwandeln[10])."

Durch den steten Fortschritt des Lebendigen im Menschen wird die Natur allmählich aufgehoben. Wäre sie nicht da, so bräche „mit einem Schlage als ein ganzes und vollendetes Wesen hervor," was so „im Vergleich mit dem ursprünglichen und göttlichen Leben beschränkt ist".

Da nun der Mensch selbst „die Darstellung des ursprünglichen und göttlichen Lebens ist[11])," kann er auch einsehen, daß es so ist.

Er macht sich klar, daß Gott Einheit ist, aber als Mannigfaltigkeit erscheint. Er findet, daß dieses gleichbedeutend ist einer Mannigfaltigkeit, die durch Gesetze bedingt ist. Eine Erklärung hierfür findet er darin, daß Gott — indem er sich verschiedentlich äußert — das ihm eigene Vermögen entfaltet oder, daß das in ihm verborgene Sein hervortritt. Außerhalb Gottes, d. h. für sich bleibt dieses Vermögen etwas Unselbständiges. Es ist

---

9) Ebenda S. 226ff.
10) „Ueber das Wesen des Gelehrten" VI, S. 363.
11) Ebenda S. 364f.

ein Dasein vom Sein, und ist dieses Sein gleich Gott, ein Sein aus Gott, ein Schema des göttlichen Lebens. Dieses Sein aus Gott entwickelt sich in der Art beziehungsweise mit dem Ziele, Klarheit über sich selbst zu gewinnen, also von jener seiner selbst nicht bewußten Tätigkeit aus zu einer Anschauung zu gelangen. Auf seinem Entwicklungswege schematisiert es sich, d. h. es reiht einen Fund des Wissens an den anderen, bis es dadurch gleichwertig wird einer ungeteilten Anschauung. Es sieht den Raum, die Materie, also nur „in der ersten Unendlichkeit Begrenztes“.

Außerdem gibt es noch eine unmittelbare Anschauung. Sie stellt ein unendliches Vermögen dar, durchaus ungebunden den Blick lenken zu können, wohin es will. Lenkt sich der Blick auf die Sinneswelt, so kommt er damit zur Selbstanschauung des Ich.

Für die Grundlegung der Wissenschaftslehre bleibt es unerläßlich, einzusehen, daß die hier genannte reine Anschauung die Möglichkeit des reinen Denkens enthält. Es weiß das Denken erst durch die unmittelbare Anschauung, was es soll.

Tatsächlich nun aber auch die Anschauung der Sinneswelt so zu vollziehen, tatsächlich nun aber auch Einsicht zu gewinnen in das absolute Soll, kann, wie Fichte einmal sagt, keine Gewalt mich nötigen. Weder aus der Sinneswelt kommt der Inhalt (!) des Wissens, noch, „aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens,“ vielmehr was jemand als sein wahres Wesen in der übersinnlichen Welt schaut, das sucht er in der Sinneswelt anschaulich zu machen mit Hilfe der Kraft, die „gegeben als ein Unendliches“ in der Welt des Gedankens Eins ist, in der sinnlichen Welt aber eine unendliche Aufgabe, die das Sein des Willens bezeugt.

Allein durch diese Erkenntnis ist möglich ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille.

Zum Objekt ihrer Vorstellung hat die Intelligenz also nur das notwendige Streben des Ich[12]).

---

[12]) Vgl. Philosophisches Journal, Bd. 5, Heft 4, S. 349.

Weitere Ausführung des Standpunktes von 1794 im Jahre 1800.

Mit welcher Beharrlichkeit Fichte die Fragen, die er von Anfang an für wichtig gehalten hat, immer wieder durchprüft, erkennt man nicht nur bei einem Vergleiche seiner Vorlesungen von 1794 mit denen von 1805 und 1806. Wir treffen in der Zwischenzeit ebenso Spuren einer unermüdlichen Arbeit in der gleichen Richtung. Es ist falsch zu behaupten, Fichte sei erst auf Umwegen wieder zu seinen ursprünglichen Ansichten zurückgekehrt. Was er getan hat, stellt sich vielmehr als ein Vertiefen früherer Behauptungen dar.

Beispiele lassen sich hier in großer Anzahl anführen. Anfangs lag Fichte allein an der Schilderung eines solchen, zugleich als Gegenbeispieles brauchbaren Standpunktes. Mit ihm trat er einem einseitigen empirischen entgegen und stellte wieder von ihm aus möglichst schnell den Übergang zu all den Fragen her, wie sie sich von einem wissenschaftlichen Idealismus aus ergeben. So 1794. Dagegen zeigt sich 1800 eine merkliche Verfeinerung in seiner Ausführung der eben geschilderten Grundlinien dieses alten Systemes: Wol beginnt seine Schrift, die Bestimmung des Menschen, ebenso wie die frühere, die Bestimmung des Gelehrten, noch mit einer Schilderung des empirischen Stand-

punktes, doch wird sie hier ergänzt durch eine lückenlose Reihe von Ausführungen über den Determinismus. Gleichzeitig vergißt Fichte auch nicht, sogleich auf die Grenzen dieses Determinismus hinzuweisen. Damit hat er jetzt den Übergang zu den großen Fragen des wissenschaftlichen Idealismus gewonnen. Dieser wird uns vor allem in viel reicheren Verzweigungen gezeigt: Neben der ethischen auch eingehend die erkenntnistheoretische Richtung und hier wieder die Wichtigkeit des Aufstiegs vom einzelnen zum allgemeinen Ich. Sie geht durch alle Erörterungen. Bewundernswert ist die Straffheit, mit der Fichte solche Hauptprobleme stets von der Natur des Ich aus in Angriff nimmt. Schwierige Fragen der Wissenschaftslehre werden hier leicht verständlich, ausgehend von der Beantwortung des bevorzugten Themas, nämlich dargestellt als das, was sich mit Hilfe der Kenntnis seiner selbst erreichen läßt.

Folgende Grundsätze treten bei Fichte z. t. durch notwendige Abwehr gegen Angriffe auf die obersten Sätze seiner Philosophie deutlich hervor: Wissenschaft kämpft gegen unphilosophische Annahme. Als ihr Träger der Gelehrte gegen die, welche sich auf den äußeren Schein verlassen. In ihm muß auch die Möglichkeit der Gestaltung eines neuen Zeitalters liegen gegen eins von der Art wie das, in dem Fichte lebt.

Dieses Für und Wider vollzieht sich nach Fichte also notwendigerweise in dem Denken des Gelehrten. Wie da die Entscheidung fällt, erscheint ihm so folgenschwer, daß er u. a. zwischen der „Bestimmung des Gelehrten“ und den weiteren Vorlesungen, die über die hier aufgeworfenen Fragen ausführlicher handeln, in seinem „Systeme der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschafts-

lehre“ vom Jahre 1798 in eindringender Weise „von den Pflichten des Gelehrten“ spricht.

Im Kleinen sind hier jene geistigen Kämpfe vorgeführt, die nachher in breiter Ausführlichkeit jeder für sich ein Werk ausfüllen. — Fichte straft vom ersten Satze der Schilderung dieser Pflichten an jene Darsteller seiner Philosophie Lügen, die ihn als ausgesprochenen Subjektivisten bezeichnen. Von vornherein betrachtet er „die pflichtmäßige Gesinnung eines jeden Einzelnen“ im Hinblick auf alle anderen. Einzig von diesem Gedanken erfüllt, kann er sich eine Wirkung auf ein ganzes Zeitalter denken. Denn erst, sobald die Menschen als eine einzige Familie angesehen werden, kann man auch annehmen, daß sich über sie auch das Erkenntnissystem von Zeitalter zu Zeitalter ausbreitet und vervollkommnet. „Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung.“ Es müssen sich innerhalb dieser Entwickelung nun die Gelehrten im Erfassen dessen, was zur weiteren Ausgestaltung dienen kann, allein schon dadurch hervortun, weil sie „in dem Besitze der Prinzipien“ sind. Damit wissen sie „nicht nur, daß etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntnis kam.“

„Dies ist darum nötig, weil sie diese Erkenntnis weiter bringen, d. h. unter anderem auch die vorhandene berichtigen sollen: aber ihre Abweichung von der Wahrheit kann man nicht einsehen ohne die Prinzipien, von denen sie abgeleitet ist, zu kennen . . . historisch“ zu kennen[1]).

Aus dieser Einsicht erwächst nun für den Gelehrten zunächst die Verpflichtung, mit solchen Kenntnissen als

---

[1]) Fichte, System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. 1798, W. IV, S. 346.

„Diener der Gemeine in seinem Fache“ zu wirken „aus Liebe zur Pflicht,“ nämlich „einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht“: Allerdings „sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum: von diesem aus kommen auf dem bekannten Wege die Resultate seiner Untersuchungen an die ganze Gemeine[2].“

Wie innig die Verbindung eines jeden, auch des, der anderen voraus eilt, zunächst mit seinem Kreise, dann aber sogleich auch wieder mit allen übrigen, nach Fichte sein soll, geht aus seiner Forderung und ihrer Begründung hervor: „Da alle alle bilden sollten, so bildet der, dem dazu die Pflicht übertragen worden, im Namen aller...“ mithin muß er stets so gehen, daß alle ihm folgen können.

Eilt er der Kultur aller voran, so geht das zunächst wieder bloß seinen Kreis an.

Für die Gemeine ist der Glaube „Factum, und es ist lediglich die Sache der Gelehrten, ihn aus Prinzipien a priori zu entwickeln. Ihn dann in das gute Beispiel umzusetzen, ist „die ganz eigentliche und charakteristische Pflicht eines Lehrers des Volkes. „Er gibt es nicht für sich allein, sondern für die ganze Gemeine, deren Stellvertreter er ist.

Der Glaube der Gemeine beruht größtenteils auf dem seinigen, und ist, wenn man die Sache streng nimmt, größtenteils nicht viel anderes, als ein Glaube an seinen Glauben.“ — Im Namen der Gemeinde „redet er gerade so, wie diese reden könnte: als ein Ratgeber, nicht als ein Gesetzgeber; aus Erfahrung, und nicht aus Prinzipien.“

Endlich betont auch Fichte hier wieder, wie durchaus

---

[2]) Fichte, ebenda W. IV, S. 347.

notwendig es ist, als Mittel gegen Verzweiflung an sich selbst, fest dem Unglauben entgegen zu treten: „Dem Unglauben liegt immer eine geheime Verachtung seiner selbst und Verzweiflung an sich selbst zum Grunde. Dieser Grund ist auszurotten, und es fällt dann von selbst, was nur auf ihm ruht."

Mit solchen Aufforderungen deutet Fichte unverkennbar auf den Gedankenkreis seiner Religionslehre hin wie mit den anderen Sätzen auf die beiden Werke derselben Zeit, auf „das Wesen des Gelehrten" und auf „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," so daß auch hier die wunderbare Einheit der Grundeinteilung des gesamten Fichteschen Systems hervortritt.

193

Einzelausführungen.

Die Kernfragen des Idealismus.

Gleich zu Beginn der Schrift „die Bestimmung des Menschen“ hebt Fichte hervor, wie bald er sich die Fragen vorgelegt hat, was er selbst sei und was seine Bestimmung. Es ist bemerkenswert, wie bei ihm diese beiden Erörterungen unmittelbar einer Darlegung seines Standpunktes folgen, der sich in allem mit dem empiristischen oder genauer mit dem positivistischen deckt. — Bekennt Fichte doch: „Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung, habe ich Glauben zugestellt; ich habe betastet, was ich erblickt, ich habe zerlegt, was ich betastet hatte; ich habe meine Beobachtungen wiederholt, und mehrmals wiederholt; ich habe die verschiedenen Erscheinungen unter einander verglichen; und nur, nachdem ich ihren genauen Zusammenhang einsah, nachdem ich eine aus der andern erklären, und ableiten, und den Erfolg im Voraus berechnen konnte, und die Wahrnehmung des Erfolgs meiner Berechnung entsprach, habe ich mich beruhigt. Dafür bin ich nun auch der Richtigkeit dieses Theils meiner Erkenntnisse so sicher, als meines eignen Daseyns, schreite mit festem Tritte in der bekannten Sphäre meiner Welt einher, und wage in jedem Augenblicke Daseyn und Wohlseyn auf die Untrüglichkeit meiner Überzeugungen,“

— um diesen Sätzen ein Aber entgegenzustellen. — In das nun legt Fichte die Kernfragen des Idealismus. Er formt sie so: „Aber, — was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?“ An ihrer Beantwortung hat ihm vor allem gelegen: „Es würde Zeit erfordern, um alles das, was ich hierüber ausführlich gehört, gelernt, geglaubt habe, mir zu wiederholen[1]),“ behandeln sie ja „die höchsten Angelegenheiten der Menschheit[2]),“ Was etwa andere darüber „wahres wissen“, haben sie durch eigenes Nachdenken. Wohlan denn, auch „ich will wissen“. Ich will darauf rechnen können, was ich selbst bin, und was ich seyn werde[3])“.

Fichtes Stellungnahme zum Determinismus in diesem Zusammenhange.

Die Macht oder Ohnmacht des Wollens, des „Ich“ kommt nun in nichts so zur Geltung als in der Selbstbestimmung. Fichte schildert, um die ganze Bedeutung dieser Frage recht hervortreten zu lassen, mit der eine idealistische Weltauffassung steht und fällt, lückenlos die deterministische Ansicht. Er führt von Behauptung zu Behauptung mit noch viel sorgfältigeren Begründungen als in der Wiedergabe des empiristischen Standpunktes, über den wir ihn eben reden hörten. Danach ist er aber auch berechtigt zu zeigen, wo dieser Determinismus seine Grenze findet. — Eine vorläufige Unterscheidung kann

---

[1]) Bestimmung des Menschen, Berlin 1800, S. 3f.

[2]) Dementsprechend Fichte in den Grundzügen scharf betont: „Nie darf die Idee wie ein Handwerk gehandhabt werden.“

[3]) Fichte, B. d. M., S. 6ff.

schon durch die einfache Anerkennung gemacht werden, daß alles, was ein Dasein hat, auch durchgängig bestimmt ist. „Es ist was es ist[4]);“ ihm ist also ein ganz bestimmtes Dasein zuzuerkennen. Dagegen muß dem, was ich nur allgemein denke, wirkliches Dasein abgespochen werden eben deshalb, weil das Gedachte unbestimmt ist. „Ich denke einen Baum überhaupt ... Nur spreche ich diesem Baume überhaupt — das wirkliche Daseyn ab, eben darum, weil er unbestimmt ist.“

„In der Natur muß jedem Zustande ein anderer, jedem Seyn ein anderes Seyn vorausgedacht werden; und so darf schließlich auch nicht angenommen werden, es sei „schlechthin nichts aus dem Nichts[5])“ entstanden.

Eine derartige äußerste Grenzsetzung kommt bei Fichte nun durchaus nicht überraschend: Wie wenig mit der deterministischen Weltanschauung auszukommen, läßt Fichte vielmehr schon öfter durchblicken, ehe er die letzte Schranke zeigt. Diese Sätze sind auch noch aus einem anderen Grunde bemerkenswert.

Sie kennzeichnen nämlich im einzelnen auch gut Fichtes Stellungnahme zu sonstigen das gleiche Problem behandelnden Auffassungen:

Was ich dachte und zu denken genötigt war, heißt es da, war „keineswegs dies, daß die verschiedenen auf einander folgenden Bestimmungen der Natur, als solche einander bewirken,“ bringt doch die Beschaffenheit weder sich selbst hervor, „noch etwas anderes außer ihr“, vielmehr handelt es sich hier lediglich um „eine thätige, dem Gegenstande eigenthümliche und sein eigentliches Wesen ausmachende Kraft ... Die Kraft wird nicht getrieben, oder

---

[4]) Ebenda S. 11.
[5]) Ebenda S. 16.

in Bewegung gesetzt, sie setzt sich selbst in Bewegung“ und sie wirkt, denn „eine unwirksame Kraft, die doch eine Kraft seyn sollte und kein ruhendes Ding, ist völlig undenkbar. Auch beschreiben läßt sich „diese Kraft nur durch ihre Wirkung“, „und sie ist für mich schlechthin nichts weiter, als — das — eine solche Wirkung hervorbringende.“ „Als eine ihrer „Äußerungen“ habe ich mich selber anzusehen. Denn eben diese Äußerung wird derart „zu einem mit sich innig zusammenstimmenden Wesen meiner Gattung,“ daß man die Kraft eine „Menschen bildende“ nennen könnte. Der Mensch vollendet „von der Geburt“ an „sich selbst überlassen“ seinen Lebenslauf[6]).

Die Kenntnis der Welt außer mir und des Bewußtseins.

Die nächste wichtige in den Gedankenkreis der Wissenschaftslehre hineingreifende Frage, die nun Fichte erörtert, und mit der er wiederum ein Problem von 1794 neu aufnimmt, ist die, wie komme ich zu einer Kenntnis von Dingen außer mir, und nach kurzer Einleitung faßt er seine Antwort hierauf so: „Weil ich dieses oder jenes, das doch in den Zusammenhang des gesamten Seyns gehört, nicht bin, darum muß dasselbe außer mir seyn; so folgert und berechnet die denkende Natur in mir . . . Weg also mit jenen vorgegebenen Einflüssen, und Einwirkungen der äußern Dinge auf mich, durch die sie mir eine Erkenntnis von sich einströmen sollen, die in ihnen selbst nicht ist, und von ihnen nicht ausströmen kann. Der

[6]) Dazu S. 18 ff.

Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir . . . Ich, oder die denkende Natur in mir, denkt Gedanken[7]). Von dem individuellen Bewußtseyn meiner selbst gehe ich aus und von ihm erst weiter „zum Bewußtseyn des allgemeinen Seyns," „die erste" Art meiner Erkenntnis ist „unmittelbare Anschauung, die letzte Folgerung!" —[8])

„Ich begreife außer mir zuerst, was mich zunächst begränzt; du, was dich zunächst begränzt: von diesem Punkte aus gehen wir durch seine nächsten Glieder hindurch weiter." — Mit dem, was oben[9]) gesagt worden, wonach dem, was allgemein gedacht wird, kein wirkliches Dasein zugesprochen werden kann, bleibt nun der Satz hier[10]) zu vergleichen, wonach, wenn irgendwo eine Vorstellung ist, „so muß es wohl auch ein derselben entsprechendes Seyn geben." Werden doch die Vorstellungen „nur mit der Erzeugung des ihnen entsprechenden Seyns zugleich erzeugt".

Der Wille und das Sittengesetz.

Aus der Neigung entsteht beim Siege einer unserer inneren Naturkräfte über entgegenstrebende Kräfte der Willensentschluß. Neben bloßem niederen Streben, läßt sich ein höheres unterscheiden. Wenn in solches Streben die ganze ungeteilte Kraft der Menschheit überhaupt gelegt wird, so läßt" sie sich „füglich ein sittliches Gesetz nennen . . . Durch häufige bedeutende Siege nemlich wird unsre eigenthümliche Kraft ausgebreitet, und verstärkt[11])."

---

[7]) Ebenda S. 40 f.
[8]) Ebenda S. 42.
[9]) S. 12 (bei Fichte).
[10]) S. 43 f.
[11]) S. 45 ff.

Ergebnisse.

Demnach weiß ich, „was ich überhaupt bin, und worin das Wesen meiner Gattung besteht". Denn ich werde mir dessen bewußt, „was ich in dem gegenwärtigen Momente bin, ich kann mich größtenteils erinnern, was ich ehmals war" und zur gegebenen Zeit werde ich erfahren, was ich sein werde. „Die Natur macht mich selbst und alles was ich werde." — Erst bei der nachfolgenden Behandlung des Freiheitsproblemes zeigt Fichte, welche Bedeutung das eigene seiner inneren Kraft sich bewußte Ich hat, so daß es dort anstatt „die Natur macht mich selbst[12])" heißen kann: „Ich mache mich selbst[13])." Dort wird dann näheres gesagt von der Art unserer Natur.

Wünsche und Forderungen.

Eine Reihe von Äußerungen zeigt also schon bisher, daß Fichte inmitten der Schilderung einer deterministischen Weltauffassung nicht vergißt, auf die Grenze aufmerksam zu machen, die dem Determinismus gesetzt ist.

An dieser Stelle unterbricht Fichte seine wissenschaftliche Darstellung und macht seinem Herzen Luft darüber, wie wenig er imstande, sich bei dem, was seine bisherige Untersuchung ergeben, zu beruhigen. Sein Verstand sei allerdings befriedigt und vollkommen beruhigt. Sein Herz dagegen trauere und sei zerrissen. Wehmut, Abscheu, Entsetzen könne er nicht verhehlen, die sein Inneres ergriffen haben. „Daß ich bestimmt seyn sollte, ein Weiser und

---

[12]) S. 49.
[13]) S. 58.

Guter, oder ein Thor und Lasterhafter, zu seyn, daß ich an dieser Bestimmung nichts ändern, von dem ersteren kein Verdienst, und an dem letzteren keine Schuld haben sollte, — dies war es, was mich mit Abscheu und Entsetzen erfüllte[14]." „Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tödtet und vernichtet mein Herz. Kalt und todt dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Daseyn ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Theilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. Der höchste Gegenstand dieser Theilnahme für mich bin ich selbst; und das einzige an mir, womit ich dieselbe fortdauernd ausfüllen kann, ist mein Handeln[15]."

Wie schon bei Abfassung seiner ersten philosophischen Schrift verhehlt auch hier Fichte nicht seine Ansicht über den Determinismus, und zu behaupten, er sei ja Anhänger dieser Richtung gewesen, ist tendenziös.

Selbständig innere Kraft besitzen, das möchte Fichte, und darauf baut er. Ihren eigentlichen Sitz soll sie weder im Körper noch in sinnlichen Neigungen haben, und weniger deterministisch konnte er seine Wünsche und Forderungen wol kaum ausdrücken, als wenn er sagt: Mein Wille soll „als schlechthin letzter, durch keinen möglichen höheren bestimmten Grund, soll zunächst meinen Körper, und vermittelst desselben, die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Meine thätige Naturkraft soll nur unter der Botmäßigkeit des Willens stehen, und schlechthin durch nichts anderes in Bewegung zu setzen seyn,

---

14) S. 50 ff.

15) S. 63 f. Vgl. namentlich auch Äußerungen von 1798 über das Grundübel des Dogmatismus! So Sittenlehre, W. IV, S. 229.

außer durch ihn. — Ein bestes „soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will; und wenn ich statt desselben etwas anderes will, soll ich die Schuld haben. Aus diesem Willen soll meine Handlung erfolgen, und ohne ihn soll überhaupt durch mich keine Handlung erfolgen, indem es gar keine mögliche andere Kraft meiner Handlungen geben soll, als meinen Willen. Erst jetzt soll meine durch den Willen bestimmte, und in seiner Botmäßigkeit stehende Kraft in die Natur eingreifen. Ich will der Herr der Natur seyn, und sie soll mein Diener seyn; ich will einen meiner Kraft gemäßen Einfluß auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich[16])."

Das Freiheitsproblem.

„Ich will frei seyn," „ich selbst will mich machen zu dem, was ich seyn werde." Mein Denken geht meinen Handlungen voraus. Auf die Art bestimmt eine Art Sein, die man ein erstes Sein nennen könnte, mein zweites — oder ich mache „mein Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken. — So ist also in Intelligenzen Freiheit denkbar, ja in ihnen ist sie ohne Zweifel. Mein Leib zwar und mein Vermögen in der Sinnen-Welt zu wirken, ist . . . Äußerung beschränkter Naturkräfte; und meine natürlichen Neigungen sind die Beziehungen dieser Äußerung auf mein Bewußtseyn. Ihnen gegenüber hat aber der Gedanke keineswegs nur die Rolle des Zusehens, „sondern von ihm geht die Wirkung selbst aus". Ich selbst bin es, der „unabhängig und frei vom Einflusse aller äußern Kräfte . . . seiner Unent-

---

[16]) Fichte, Best. d. Menschen, S. 55 f.

schlossenheit ein Ende macht, und dadurch die frei in sich hervorgebrachte Erkenntniß des Besten sich bestimmt[17]).“

Fichte geht weiter zu Erörterungen über, die deutlich die verbindende Brücke zwischen der Frühschrift und der Religionslehre von 1806 herstellen. Er sucht festzustellen, wie weit man ohne neue Offenbarungen[18]), allein vom eigenen Verstande ausgehend es wagen kann, ein wahrhaftes Wissen zu erwerben und danach „wahrhaft weise zu sein“. Wir fassen diese Themata am richtigsten zusammen unter der Bezeichnung:

Das Wissen und das Gegenstandsproblem.

Der Gang seiner Untersuchung läßt hier schon die spätere Form von 1806 deutlich voraussehen. Sie beginnt mit dem Wahrnehmen von Gegenständen durch unser Sehen, Fühlen . . .: „Jetzt will ich reden, so wie du redest, als ob du wirklich vermittelst deines Sehens, Fühlens u. s. w. Gegenstände wahrnehmest[19]) . . .“ Es folgt eine Kritik dieser Voraussetzung, Gegenstände außer sich anzunehmen, weil man sie sieht, hört, fühlt . . . und dabei die Feststellung der Tatsache, daß wir uns unseres Sehens . . . bewußt werden. Hieraus folgt für die Erkenntnis die Begründung: — „Also, daß Gegenstände sind, weißt du nur dadurch, daß du sie siehst, fühlst u. s. w. und daß du siehst oder fühlst, weißt du nur dadurch, daß du es eben weißt, daß du es unmittelbar weißt. Was du

---

[17]) S. 57 ff.
[18]) S. 73 f.
[19]) S. 74.

nicht unmittelbar wahrnimmst, das nimmst du überhaupt nicht wahr?

Ich sehe das ein.

In aller Wahrnehmung nimmst du zunächst nur dich selbst, und deinen eignen Zustand wahr[20])." Auf diese Tatsache muß auch unser Vermögen zurückgeführt werden, Gegenstände zu unterscheiden: „Gegenstände unterscheide ich erst dadurch, daß ich meine Zustände unterscheide[21])."

Also das Wahrnehmen von Gegenständen überhaupt wie das Vermögen, einen von dem anderen zu unterscheiden, geht auf unsere Fähigkeit, unsere Zustände zu unterscheiden, zurück. Diese Fähigkeit endlich, unsere Gefühle von einander zu unterscheiden „ist eine unmittelbare... unabhängig von aller Erkenntnis der Dinge[22])." — Beispielsweise „ein unmittelbares absolutes Gefühl meiner Hand überhaupt habe ich nicht, ebenso wenig als meines Sehens oder Fühlens überhaupt[23])."

Wir dürfen uns darüber nicht täuschen, daß in der unmittelbaren Wahrnehmung der Hand nichts anderes liegt „als was zum Fühlen gehört", „das Betastende im Tasten, das Fühlende im Fühlen[24]);" deshalb die Schwierigkeit, sich unser Bewußtsein von einer „Ausdehnung" außer uns zu erklären: „Es mag wohl seyn, daß das Bewußtseyn einer Ausdehnung außer dir von dem Bewußtseyn deiner eigenen Ausdehnung, als materiellen Leibes, ausgeht, und dadurch bedingt ist. Aber dann hast du nur

[20]) S. 78.
[21]) S. 82.
[22]) S. 83.
[23]) S. 91.
[24]) S. 91.

zunächst diese Ausdehnung deines materiellen Leibes zu erklären[25])." Auf welchem Wege?

Ich entdecke, daß ich in der Tat ebenso verfahre, wie der Geometer mich seine Figuren construieren läßt, und den Punkt zur Linie, die Linie zur Fläche ausdehne[26])."

So kann Fichte seine Ergebnisse hier folgendermaßen zusammenfassen: „Ich sehe klar ein, daß ich nur mich selbst, meinen eigenen Zustand schlechthin, aber nicht den Gegenstand wahrnehme; daß ich diesen nicht sehe, nicht fühle, nicht höre u. s. w., sondern daß vielmehr gerade da, wo der Gegenstand seyn soll, alles Sehen, Fühlen u. s. w. ein Ende hat[27]) und auf die Frage, wie ich dazu komme, ein „Ding außer mir" anzunehmen: „Ich bin afficirt, dies weiß ich schlechthin: diese meine Affection muß einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach außer mir: So schließe ich schnell, und mir unbewußt; und setze einen solchen Grund, den Gegenstand. Dieser Grund muß ein solcher seyn, aus dem sich gerade diese bestimmte Affection erklären lasse; ich bin auf die Weise afficirt, welche ich den süßen Geschmack nenne; der Gegenstand muß sonach von der Art seyn, daß er süßen Geschmack errege, oder mit einer Redeverkürzung, er muß selbst süß seyn. Dadurch erhalte ich die Bestimmung des Gegenstandes[28])."

Eine eingehendere Auseinandersetzung darüber, wie wir „überhaupt erst zur Annahme eines Dinges" kommen, führt zu der Erkenntnis: „Du hast der Strenge nach kein Bewußtseyn der Dinge, sondern nur ein Be-

---

[25]) S. 92 f.
[26]) S. 93, S. 135 ff.
[27]) S. 99.
[28]) S. 102.

wußtseyn von einem Bewußtseyn der Dinge ... So fügen wir also zu einem Wissen, das wir haben, ein anderes hinzu, das wir nicht haben, zu dem unmittelbaren ein vermitteltes[29])." Damit besteht auch jene „doppelte Art des Seyns" zurecht, über die sich Fichte weiter oben schon geäußert hatte[30]). — Gelöst ist dann aber das Gegenstandsproblem noch keineswegs, vielmehr steht es so: „Ich setze zu dem Bewußtseyn, das ich finde, so wie ich mich selbst finde, ein anderes hinzu, das ich keineswegs immer finde; ich .... verdopple gleichsam mein wirkliches Bewußtseyn" und ich bin mir solcher Akte meines Geistes deutlich bewußt. Wol weiß ich es, „wenn ich einen allgemeinen Begriff bilde, oder in zweifelhaften Fällen eine von den möglichen Handelsweisen, die vor mir liegen, wähle; des Akts aber, durch welchen ich ... die Vorstellung eines Gegenstandes außer mir hervorbringen soll, bin ich mir auf keine Weise bewußt." Vom Gegenstande selbst kann man auch gar kein Bewußtsein haben, und daß ich „mir des Dinges in demselben ungetheilten Momente bewußt" werde, „da ich mir meiner selbst bewußt werde," beruht lediglich darauf, daß das Bewußtseyn des Gegenstandes ... nur ein nicht dafür erkanntes Bewußtseyn meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande" ist. „Um diese Erzeugung weiß ich schlechthin dadurch, daß ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewußtseyn nur ein unmittelbares, ein Bewußtseyn meiner selbst[31]).

„Erscheint nun auch das Bewußtseyn der Körper außer

---

[29]) S. 103 ff.
[30]) S. 18.
[31]) S. 110 ff.

uns gerade so wie die wirkliche Wahrnehmung „als ein unmittelbares, nichts erlerntes, oder erzeugtes Bewußtseyn,“ so besteht doch zwischen beiden folgender Unterschied: „Die Empfindung ist Bewußtseyn *meines Zustandes*. Nicht so das Bewußtseyn des Dinges, in welchem zunächst schlechthin keine Beziehung auf mich liegt; „wie kann, da ich nicht selbst das Ding bin, noch irgend eine seiner Bestimmungen, da alle diese Bestimmungen desselben lediglich in den Umkreis seines eigenen Seyns fallen, keineswegs aber in den des meinigen, ein Bewußtseyn des Dinges *in mir* entstehen[32])?“

Das Wissen und das Ichproblem.

Handelt es sich bei dem „Objecte“, von dem ich mir eine Erkenntnis zu erwerben trachte, um mich selbst, so habe ich das, was ich wissen möchte, bereits in mir.

„Was ich bin, davon *weiß* ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das ich bin, weil ich unmittelbar davon weiß. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subjekt und Objekt; mein eignes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subjekt und Objekt: und diese Subjekt-Objektivität ist das, was ich als „*Ich* bezeichne“, denke ich überhaupt etwas bestimmtes dabei.

Durch den Raum ist die Empfindung verbreitet. Dadurch aber, daß sie im Raume ausgedehnt ist, wird sie in ein Empfind*bares* verwandelt. Die Tätigkeit unseres Geistes würde uns nicht zum Bewußtsein kommen, bliebe

---

[32]) S. 126 ff.

sie „ursprünglich und unveränderlich auf Eins geheftet,“ dagegen „inwiefern sie von einem veränderlichen Zustande innerhalb des unveränderlichen fortschwebt zu einem unveränderlichen. In diesem Falle aber erscheint uns das Wissen „als ein solches, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen, und Punkte machen kann: also als — Raum. Oder etwas, was aus uns selber hervorgeht so als wäre es ein Seyn außer uns! Tatsächlich nehmen wir uns selber wahr. „Du selbst bist dieses Ding . . . und alles, was du außer dir erblickst, bist immer du selbst . . . In allem Bewußtseyn schaue ich mich selbst an . . . und das Objektive, das Angeschaute und Bewußte, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist.“ Das Wissen vom Dinge „strömt von dir aus[33]).“

Eine kühne Gleichsetzung von Wissen und Ding enthält die nun folgende Behauptung: Es gibt „eine äußere Anschauung — nicht des Dinges — sondern diese äußere Anschauung — dieses, außerhalb des subjektiven . . . erscheinende Wissen — ist selbst das Ding, und es giebt kein anderes.“

Das unmittelbare Empfinden des Bewußtseins stellt sich als ein doppeltes dar. Erstens: „Ich empfinde mein Empfinden;“ zweitens: „Ich schaue mein Empfinden auch an; und so entsteht mir aus mir selbst und meinem Wesen die Erkenntniß eines Seyns. Die Empfindung verwandelt sich in ein Empfindbares.“

Es geht eben „die Anschauung nothwendig aus von der Wahrnehmung deines eignen Zustandes.“

---

[33]) S. 129 ff.

Die Gegenstände werden erdacht. Sie sind lediglich Erzeugnisse unseres Denkens. „Die Eigenschaft des Dinges stammt aus der Empfindung meines eignen Zustandes; der Raum, den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letztern übertragen."

„Dadurch, daß es in den Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist; aber es wird in dem Raum gesetzt nicht durch Anschauen, sondern durch Denken, durch messendes und ordnendes Denken." Eben dadurch, daß ich etwas denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben.

Auch „jenes Ding an sich ist ein Gedanke; der — ein stattlicher Gedanke seyn soll, und welchen doch niemand gedacht haben will." „Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist nothwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck . . . Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist."

Mit dem Selbstbewußtsein eng verbunden ist „ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbsttätigkeit."

„Jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es, . . . der dem Wissen erst „Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloße Täuschung seyn könnte, zur Gewißheit, und Überzeugung erhebt. Von ihm hat alle Bildung meiner selbst, und anderer" auszugehen. „Von dem Willen, nicht von dem Verstande."

„Das durchaus durchgeführte, bloße und reine Wissen" führt lediglich „zu der Erkenntniß . . ., daß wir nichts wissen können[34])."

Die Selbstbestimmung.

„Die Urquelle alles meines übrigen Denkens und meines Lebens . . . der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichen Sinne hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eignes Geschöpf[35])."

Wieder und wieder zeigt Fichte hier, wie losgelöst er sich von der deterministischen Weltauffassung fühlt. Satz für Satz drückt er es unzweideutig aus: „Ich habe mich" der natürlichen Ansicht meines Geistes „mit Freiheit hingegeben, weil ich mich ihr hingeben wollte. Die Denkart, welche ich habe, habe ich mit Bedacht und Absicht und Überlegung aus andern möglichen Denkarten ausgewählt."

„Ich habe mit Freiheit und Bewußtseyn mich selbst in den Standpunkt zurückversetzt, auf welchem auch meine Natur mich verlassen hatte. Ich nehme dasselbe an, was auch sie aussagt; aber ich nehme es nicht an, weil ich muß, sondern ich glaube es, weil ich will."

Ich „weiß, daß es weder eine blinde Nothwendigkeit ist, die mir ein gewisses System des Denkens aufdringt, noch ein leeres Ohngefähr, das mit meinem Denken spielt, sondern daß Ich es bin, der da denkt, und daß ich bedenken kann, was ich bedenken will."

---

34) Gedankengang von S. 138—199.

35) Die Vernunft ist dieses Grundgesetz alles geistigen Lebens, heißt es in den Grundzügen, S. 8.

Durch mich bringe ich meine ganze Denkweise hervor, durch mich die bestimmte Ansicht, die ich von der Wahrheit überhaupt habe. Es hängt von mir ab, worauf ich mein Denken richten will. Ich habe es darauf zu richten, was ich tun soll und wie ich es am zweckmäßigsten ausführe.

„Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zu Stande gebrachtes Wesen . . . Sie ist durch meine eignen Denkgesetze gebildet, und . . . mir . . . erkennbar und durchdringbar bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus als Verhältnisse und Beziehungen meiner selbst zu mir selbst."

Durchgängige Freiheit.

Alle Wesen können sich Zwecke durch sich selbst setzen. „Ich werde sonach jene Wesen stets als für sich bestehende unabhängig von mir vorhandene, Zwecke fassende, und ausführende Wesen betrachten."

Die Welt der Wirklichkeiten.

Die Welt entsteht keineswegs bloß aus meinem Vorstellungsvermögen heraus: Vielmehr umfasse ich die Dinge, die ich mit Hilfe der Vorstellungskraft entwickele, „auch durch Bedürfniß, und Begierde, und Genuß. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger, und Durst, und Sättigung, wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genöthigt, an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag."

Doch auch aus einem hohen praktischen Begriffe, nämlich aus dem, den ein jeder von der moralischen Welt hat, entsteht ihm „seine Sinnenwelt, und sein Glaube an die Realität derselben.“ — Nichts anderes als „der nothwendige Glaube an unsere Freiheit, und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewußtseyn einer außer uns vorhandenen Realität begründet, ein Bewußtseyn, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet. „Ich will, daß etwas wirklich werde, weil ich handeln soll, daß es wirklich werde; — gleichwie ich nicht hungere, weil Speise für mich vorhanden ist.“ Ebenso steht es mit meinem Handeln. Das Gebot des Handelns setzt mir durch sich selbst einen Zweck:

„Dasselbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, daß ich so handeln solle, nöthigt mich, zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde . . . Es muß etwas geben, das da ist, weil es geworden ist; und nun bleibt, und nimmer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist . . . Die Natur muß allmählich in die Lage eintreten, daß sich auf ihren gleichmäßigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniß mit der Macht hatte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, — mit der menschlichen. —“

Staat und Gesetz.

„Es ist die Bestimmung unsers Geschlechts, sich zu einem Einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen.“

So „entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachtheil des Einzelnen ist nun, da er nicht mehr Vortheil für irgend einen andern seyn kann, Nachtheil für das Ganze, und für jedes einzelne Glied desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden, und mit derselben Thätigkeit ersetzt; jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht."

Um vor gegenseitiger Gewalttätigkeit untereinander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden sie alle untereinander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen."

Sie verdienen „allein den Namen einer Gesetzgebung". Sie begründen einen wahren Staat. Gibt es aber erst „einige wahrhaft freie Staaten", dann wird auch bald allgemeiner Frieden herrschen über den ganzen Erdball.

„Das kleine enge Selbst" wird bedeutungslos, und nur als Bestandteil des großen Ganzen hat der einzelne Wert.

Gesinnung. Tat. Wille.

Ist einmal von uns der Entschluß gefaßt, dem Sittengesetze in unserem Inneren zu folgen und damit um des Zweckes einer überirdischen Welt willen gehorsam zu sein so erhalten wir „ein neues Organ, und eine neue Welt geht in demselben mir auf."

Gerade, weil ich frei bin und ein „Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, in welchem die Freiheit absolut überflüssig und zwecklos ist," nicht meine Bestimmung zeigen kann, so kommt es auf die einer Tat zugrunde lie-

gende *Gesinnung* an. „Denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit lediglich um des Gebotes, und schlechthin um keines andern Zwecks willen — so sagt uns die innere Stimme des Gewissens — diese allein macht unsern wahren Werth aus.“

„Mein Wille ist mein, und er ist das einige, das ganz mein ist, und vollkommen von mir selbst abhängt, und durch ihn bin ich schon jetzt ein Mitbürger des Reichs der Freiheit, und der Vernunftthätigkeit durch sich selbst.“

Durch meinen Willen wirke ich, soweit er „in eine materielle That“ ausbricht in der Sinnenwelt. Doch er umfaßt auch die andere Welt. Ist er doch „schon an und für sich selbst Bestandtheil der übersinnlichen Welt,“ in der ich schon jetzt bin und weit wahrer lebe „als in der irdischen.“ . . . „Ich lebe und wirke sonach schon hier, meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, der ich ganz sicher bin; für die Sinnenwelt wirke ich nur um der andern willen.“

Der Wille zum ewigen Leben.

Hier folgen nun Sätze, die wir fast wörtlich sechs Jahre später in der Religionslehre wiederfinden und die wieder einen Beleg dafür liefern, wie unverändert Fichtes Anschauungen über diese Fragen geblieben sind. Sie lauten: Schon jetzt ist die überirdische Welt „mein einziger, fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel

nennen, liegt nicht jenseit des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf[36])."

Die Grenze der Abhängigkeit und Verantwortlichkeit.

„Daß in der Sinnenwelt mein Wille, sofern er nur wirklich Wille ist (wie er soll), auch noch zur Tat wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt. Ich wollte nicht so die Tat, wie den Willen; nur der letztere war ganz und rein mein Werk, und er war auch alles, was rein aus mir selbst hervorging. Es bedurfte nicht noch eines besondern Akts von meiner Seite, um an ihn die That anzuknüpfen: sie knüpfte sich selbst an ihn an, nach dem Gesetze der zweiten Welt, mit welcher ich durch meinen Willen zusammenhänge, und in welcher dieser Wille gleichfalls Urkraft ist, wie in der ersten. — — „Kurz, den irdischen Zweck befördere ich nicht lediglich um sein selbst willen, und als letzten Endzweck."

Zweck des Lebens.

„Es ist in mir etwas, und es wird von mir Etwas gefordert, das in diesem ganzen Leben keine Anwendung findet, und für das Höchste, was auf der Erde hervorgebracht werden kann, völlig zwecklos und überflüssig ist. Der

---

[36]) Wie alle Erscheinungen des Lebens im Zusammenhange mit der Idee stehen, führt Fichte in den Grundzügen (so S. 12) eingehend aus.

Mensch muß sonach einen über dieses Leben hinausliegenden Zweck haben ... Der gute Wille nur kann es seyn, er muß es seyn[37]), durch den wir für ein anderes Leben, und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten; die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunkt, von welchem aus wir dann weiter in ihm fortrücken können, uns erwerben." Oder für das künftige Leben „müssen wir einen Anfang, und einen bestimmten Standpunkt uns selbst erwerben." In jenem vermutlich, für ein drittes usw.[38]).

So erst zeigt sich der eigentliche Zweck, das wahre Wesen unser selbst. „Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs außer sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Prinzip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefaßt wird." Durch Willensentschluß bin ich imstande, die Ewigkeit zu ergreifen. „Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seyns und meiner Erscheinungen ... Mein Wille ... ist" die „Quelle des wahren Lebens, und der Ewigkeit". Er ist absolut frei. Er „steht allein da, abgesondert von allem, was er nicht selbst ist, bloß durch sich, und für sich selbst seine Welt." Absolut Erstes ohne folgendes Zweites. Dementsprechend ist auch der Gedanke zurückzuweisen, „daß alle menschliche Tugend stets nur einen bestimmten äußern

[37]) S. 268: „Denn er ist das nothwendig fortdauernde, und von ihr unabtrennliche Gebot der Vernunft."

[38]) Daß jedoch das Endliche nie werde das Unendliche erfassen können, führt Fichte weiterhin genauer aus. S. 305 ff. Nur die Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen werden sichtbar!

Zweck vor sich haben, und daß sie der Erreichbarkeit dieses Zwecks erst sicher seyn müsse, ehe sie handeln könne, und ehe sie Tugend sey, — daß sonach die Vernunft garnicht eine Richtschnur ihrer Thätigkeit . . . erst von außen her durch Betrachtung der ihr fremden Welt erhalten müßte." Vielmehr, „dies ist ja der Inhalt meines Glaubens — mein Wille soll schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges, wirken; — in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Thätigkeit des Fortlaufens nicht gebe, sondern, die es in sich selbst habe; also auf selbstthätige Vernunft. Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach ein Wille. Ein Wille . . ., der absolut durch sich selbst zugleich That ist . . . in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei, und selbstthätig zu seyn, dargestellt ist . . . Ein Wille, in welchem der gesetzmäßige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat; aber auch nur dieser ihr Wille; indem er für alles andere unbeweglich, und alles andere für ihn so gut als garnicht vorhanden ist . . . Mein Wille . . . hat Folgen, indem er durch einen andern ihm verwandten Willen, der selbst That, und das einige Lebens-Prinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine erste Folge." Durch ihn wirkt er auf die übrige aus ihm hervorgegangene geistige Welt. „Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam." Der unendliche Wille als Urquell beider vermittelt zwischen der geistigen Welt, die sich durch das Gewissen — zu mir

neigt und mir. Er ist, „der allgemeine Vermittler zwischen uns allen. Das ist das große Geheimniß der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie Welt oder System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung, und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Welten mit einander." „Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Prinzip dieses unseres Lebens[39]). — Ich handle . . . Ich weiß es, weil ich selbst es bin, der da handelt; — es läßt sich begreifen, wie vermittelst dieser sinnlichen Anschauung mein geistiges Handeln mir erscheine als That in einer Sinnenwelt, und wie umgekehrt, durch dieselbe Versinnlichung, das an sich rein geistige Pflichtgebot mir erscheine, als Gebot einer solchen That; — es läßt sich begreifen, wie eine vorliegende Welt, als Bedingung dieser That, und zum Theil, als Folge und Produkt derselben, mir erscheine. Ich bleibe hierbei immer nur in mir selbst, und auf meinem eignen Gebiete; alles, was für mich da ist, entwickelt sich rein, und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Seyn außer mir." — Von einander wissen wir aber „nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle." Nur mit ihrer Hilfe wirken wir auch auf einander.

Der ewige Wille und der Einzelwille.

„Aber das eigentliche Gesetz der Vernunft an sich,

[39]) Wie aus den Problemen des Überirdischen das Problem der Menschheitsentwickelung herzuleiten, wie das Verhältnis von Absolutem und äußerer Existenz aufzufassen, stellen die Grundzüge ausführlich dar; daselbst s. S. 5 u. a.

ist nur das praktische Gesetz, das Gesetz der übersinnlichen Welt oder jener erhabene Wille."

Die Sinnenwelt ist gleichsam vorausgegeben als Sphäre unserer Pflicht. Ist doch in dieser Sinnenwelt das rein Wahre „nichts anderes, als daß aus unsrer treuen, und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsre Freiheit, und Sittlichkeit forderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde. Findet dies statt, dann hat unsre Welt Wahrheit, und die einzige für endliche Wesen mögliche," sie, das „Resultat des ewigen Willens in uns." „Wir sind ewig, weil Er es ist." Durch ihn weiß ich „in jedem Augenblicke meines Lebens sicher, was ich ihm thun soll." „Dies ist meine ganze Bestimmung, inwiefern dieselbe von mir abhängt." „Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, so weit, als ich es vermag . . . mich nur betrachten, als Mittel für die Pflicht, und soll nur dafür sorgen, daß ich diese vollbringe, und daß ich sie vollbringen könne, so viel es an mir liegt . . . Sobald das Gebot aus meiner Person heraus in die Welt eintritt, habe ich nicht mehr zu sorgen, denn es tritt von da an ein in die Hand des ewigen Willens."

Der einseitige Plan eines kurzsichtigen Einzelnen soll nie an die Stelle des Planes treten wollen, „der über das Ganze sich erstreckt."

„Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich thun soll, und dieß weiß ich stets unfehlbar." „Alles, was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und ist gut in ihm, soviel weiß ich." „Ich betrachte daher alle Weltbegebenheiten ganz auf die gleiche Weise nur in Rücksicht auf diesen einigen Zweck; ob sie nun von mir ausgehen, oder von andern, unmittelbar auf mich sich beziehen, oder auf

andere.“ So geht in der Anschauung des Zieles meine Persönlichkeit unter. Ich weiß, daß die höchste Weisheit und Güte „ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Überzeugung ruhe ich, und bin selig.

Wer nicht frei ist, vielmehr sich dem Strome der blinden Natur“ hingibt, ist selbst daran schuld. Eines jeden Leben fließt hin „als Land, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Äther der Einen Vernunftwelt.“ Das Universum zeigt „stetes Fortschreiten zum Vollkommneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht“.

Die Natur lebt „selbst nur um meinetwillen“.

Im Wesen des Gelehrten vom Jahre 1805 behandelt Fichte großzügig die Lieblingsfragen, wie er sie zuerst 1794 in Angriff genommen und dann nicht mehr aus dem Auge gelassen. Der Stand der Gelehrten ist nach Fichte dazu da, um einen bestimmten „göttlichen Gedanken nachzubegreifen, und ihn einzuführen in die Welt[40]).“ Von diesem Gesichtspunkte aus, kann Fichte also in freier Darstellung der Reihe nach die höchsten Gedanken entwickeln, die ihm über die Beschaffenheit und Ausbreitung der Idee zu behandeln würdig erscheinen.

So ist es auch nicht zu verwundern, daß er sehr bald nach einigen Bemerkungen über den Stand der Gelehrten, über seine „Ausartungen und Verdorbenheiten“ mit aller Kraft betont, wie trotzdem, „die Wahrheit . . . ihren Weg gerade fort“ geht. Damit kann Fichte sogleich in der nächsten Vorlesung zu einer näheren „Bestimmung des Begriffs der göttlichen Idee“ übergehen. Was wir von

---

[40]) Fichte, Wesen des Gelehrten 1805, W. VI, S. 431.
[41]) Fichte, ebenda S. 363.

ihm in den weiteren Ausführungen über diesen Begriff an klaren Bestimmungen erfahren, beschäftigt uns in erster Linie. Sind es doch bis in Einzelheiten durchgeprüfte Sätze der eigentlichen Philosophie Fichtes, wie er sie in abstrakterer Form häufig genug theoretisch aufstellt.

Hier heißt es: Die göttliche Idee liegt den Erscheinungen zugrunde. Sie ist, sagt Fichte weiter, die letzte und absolute Grundlage aller Erscheinungen. Das, was wir benennen mit den Ausdrücken das Sein, das Leben Gottes, das Absolute zeigt sich in der Welt einmal als inneres Wesen an sich. Es äußert sich in ihr als Dasein. Das Vorhandensein dieses Daseins vollzieht sich ferner nach unveränderlichen Gesetzen. So gehören also inneres Wesen und unveränderliche Gesetze zusammen, dort, wo das Sein als Daseyn hervortritt. Ist nun das Sein Leben, so ist auch das Dasein lebendig, wogegen das Tote nicht da ist. Ja, das göttliche Dasein stellt sich dar „in dem gesamten menschlichen Leben“; daher ist das Leben in der Darstellung, in allen Zeitpunkten seines Daseyns, im Gegensatze mit dem göttlichen Leben, beschränkt, d. h. zum Teile nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurchgedrungen, sondern insofern tot. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein allmählich emporsteigendes Leben durchbrechen, entfernen, und so sich in wirkliches Leben verwandeln[41]). Eine kurze Auseinandersetzung dessen, was der Begriff der Schranken bedeutet, die darauf hinauskommt, daß er gleich dem „der sogenannten Natur“ sei, führt Fichte zu einer entschiedenen Absage an den Pantheismus. — Die Natur, sagt Fichte, hat „ihren Grund freilich auch in Gott, aber

[41]) Vgl. S. 213 Anm. 36.

... nur als Mittel und Bedingung eines andern Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses lebendigen immer mehr aufgehoben werden soll. Lassen Sie sich darum ja nicht blenden oder irre machen durch eine Philosophie, die sich selbst den Namen der Natur-Philosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, daß sie die Natur zum Absoluten zu machen und sie zu vergöttern strebt. Von aller Zeit her haben sowohl alle theoretischen Irrthümer ... darauf sich gegründet, daß sie den Namen des Seyns und des Daseyns wegwarfen an dasjenige, was an sich weder ist, noch da ist. Unser Leben besteht aus dem Begriff: Das Begreifende aber ist selber das Zeitleben, und steht in jedem Punkte, in dem man es denken möchte, selber in der Endlichkeit und in Schranken gefesselt da, welche es ganz nie abstreifen kann, ohne aufzuhören, die Darstellung zu seyn, und ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln[42])." Also ist auch hier Fichte wiederum gegen den Pantheismus, der gleich wäre dem göttlichen Wesen — und ebenso auch gleich der Erfahrung. „Es bleibt durch den ganzen unendlichen Zeitfluß hindurch in jedem einzelnen Theile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muß, wenn es je in das Bewußtseyn kommen soll; dies nennt man das Gebiet der bloßen und reinen Empirie oder Erfahrung. Die oben erwähnte Philosophie benimmt auch darin, daß sie den Schein sich giebt, als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen und die Er-

---

[42]) Fichte, ebenda S. 363 ff. Vgl. z. Zusammenhange hier 228 Anm. 52.

fahrung zu ersetzen vermöge, sich verkehrt, und verliert, über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber[43])."

Von einer anderen Seite her, man kann auch sagen von einer anderen Art zu denken her, muß also der Mensch zur Idee Stellung nehmen. Er muß sich Klarheit darüber verschaffen, daß auch sein ganzes sinnliches Leben von der Idee ergriffen werden muß.

So entwickelt hier Fichte diese Gedankenfolge: Die gewöhnliche und natürliche Ansicht ist völlig blind gegenüber der göttlichen Idee. Sie stellt aber den höheren Grund der Erscheinung dar. Sie kommt in den einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein. So sind auch nicht von außen her besondere Beeinflussungen möglich. Es kommt vielmehr auf das Innere an: Auf die Freiheit! — Mit dieser Einführung des Begriffes der göttlichen Idee führt uns Fichte auch zu Anfang dieses Werkes gleich wieder unmittelbar zu dem Kerngedanken des gesamten Idealismus.

Nach der Art, wie ein Gelehrter diese Idee erfaßt, ist er einzuordnen entweder als ein Gelehrter bloß „nach dem Scheine und der bloßen Meinung". (Die Studierten, das sind die, welche sich bestimmte Einzelkenntnisse erworben haben —) oder „nach der Wahrheit". Nach ihr „ist nur derjenige ein Gelehrter zu nennen, welcher durch die gelehrte Bildung des Zeitalters hindurch zur Erkenntniß der Ideen gekommen[44])". —

„Der Gegenstand seiner Wirksamkeit ist der Sinn und Geist des Menschen[45])."

---

[43]) Fichte, ebenda S. 365.

[44]) Fichte, ebenda S. 352 f.

[45]) Fichte, ebenda S. 354.

Der Zweck des wahrhaft Gelehrten ist, die Welt nach der Idee zu bilden. Das dauernd Werdende des nach Erkenntnis ringenden Menschen wird hier so zum Ausdruck gebracht:

Alle philosophische Erkenntniß ist ihrer Natur nach nicht faktisch, sondern genetisch, nicht erfassend irgend ein stehendes Seyn, sondern innerlich erzeugend und konstruirend dieses Seyn aus der Wurzel seines Lebens, — und die Möglichkeit einer sinnlich erkennbaren Erscheinung der Idee nämlich in der Person des Gelehrten findet ihren Ausdruck in den Worten: Die Liebe zur Idee bringt einen „Gelehrten" hervor und erhält ihn als Gelehrten. In Wahrheit ist es „die Idee selbst", „welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseyns der Idee," „welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist, oder lebt." In dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet, und in sich aufgenommen hat. Er liebt die Idee — allein.

Ebenso bestimmt Fichte den Zweck des Gelehrten nach dem, was er mit der Idee anzufangen weiß. Er soll dahin kommen, den von ihm erfaßten Teil der göttlichen Idee oder „die ganze göttliche Idee, inwiefern sie vom Menschen zu fassen ist, anderen mitzutheilen oder ihn „durch unmittelbares Handeln auf die Sinnenwelt" in ihr zum Ausdruck zu bringen. Damit ist er als „Sitz eines höheren und geistigen Lebens in der Welt, und eine Fortentwickelung der Welt[46])," anzusehen. Der eine „ist ein Lehrer der Wissenschaft," der andere „ein pragmatischer

---

[46]) Fichte, ebenda S. 352.

Gelehrter. Niemand . . . sollte in die eigentliche Leitung und Anordnung der menschlichen Angelegenheiten eingreifen, der nicht ein Gelehrter im wahrhaften Sinne des Wortes wäre, d. h. der nicht durch gelehrte Bildung der göttlichen Idee theilhaftig geworden."

Was Fichte darunter versteht, wird klar, wenn wir „die Bestimmung des Menschen" vom Jahre 1800 vergleichen mit der *Begründung* dieses Standpunktes in der vorliegenden Schrift. Schon dort suchte er der hohen Bedeutung des Glaubens für eine volle Entwickelung des Menschen in jeder Weise gerecht zu werden. Hören wir hier nun ebenso von einer Gleichsetzung des Seyns mit dem *eigenen*, einigen wahren Sein und Wesen, so ist danach eben der glaubende Mensch, dem ein unendlich Vollkommenes noch verdeckt ist, doch als der Höhepunkt unserer Entwickelung überhaupt auf diesem Standpunkte gedacht.

Ob damit aber als das *Wesen* eines hochstehenden Menschen schon das bezeichnet ist, was die *Wissenschafts*lehre als vollkommenste Stufe ansehen muß?

Es zeigt sich, daß diese Folge allgemein verständlicher Schriften noch ganz besonders diesen Punkt behandeln muß. Denn hier vor allem muß klar werden, ob sie in Übereinstimmung bleibt mit den *wissenschaftlichen* Werken, vor allem mit der Wissenschaftslehre selbst. Gleich den Begriff Wesen, wie ihn Fichte gegen Ende der „Bestimmung des Menschen" anwendet, untersucht er hier von neuem. Er beginnt, da das *allgemeine* Menschheitsproblem hier zunächst nicht weiter erörtert zu werden braucht, gleich dort, wo ihm der Mensch in seiner höchsten Vollendung erscheint. Darin liegt auch der Grund, gerade an jene frühere Schrift bei der Beantwortung dieser

Frage anzuknüpfen. Von ihr aus soll eine verbesserte Darstellung gegeben werden[47])." In ihr hat Fichte das Freiheitsproblem so wenig wie früher aus dem Auge verloren. Die Art seiner Betrachtung tritt bemerkenswert hervor. Gleich in der Überschrift des neuen Werkes wird sie erkennbar, danach in den ersten Erläuterungen zu ihm, die auf seinen Inhalt vorbereiten sollen. Es heißt dort: „Vom höchsten Standpunkte der absoluten Wahrheit aus, in welchen wir uns hier stellen wollen, muß innerlich im Wesen des Menschen liegen, und sein Wesen, Seyn und Leben selber ausmachen, was in seiner Denkart und in seinen Handlungen sich äußern soll[48]).

Die Sitte des wahrhaften Gelehrten läßt sich vom höchsten Standpunkte aus eigentlich nur beschreiben, keineswegs aber verordnen oder befehlen." Um seine Sitte zu beschreiben, muß man zuerst sein Wesen angeben. Aus ihm läßt sich „seine Sitte . . . vollständig und erschöpfend ableiten." So soll der Inhalt dieser Vorlesungen sein „eine Beschreibung des Wesens des Gelehrten, und der Erscheinung desselben im Gebiete der Freiheit."

In diesem Wesen liegt es nun, daß in ihm die ewige göttliche Idee in die Erscheinung tritt. Damit ist die ganze Wichtigkeit dieser Schrift für Fichtes Ansicht von einzelnen Menschen klar gelegt, an denen uns die Idee gleichsam sichtbar wird, die doch wiederum den Grund aller Erscheinungen ausmacht.

---

[47]) „So gut als ich unter den gegebenen Bedingungen eine solche Ausgabe zu machen vermochte," kann dieses Werk nach der Vorrede vom Januar 1806, W. VI, S. 349, angesehen werden „als eine neue und verbesserte Ausgabe der vor zwölf Jahren von mir erschienenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten".

[48]) Vgl. Fichte W. VI, S. 350.

Der Begriff der göttlichen Idee hat wie überall in Fichtes System auch hier die größte Bedeutung. Sagt Fichte, diese Idee liege allen Erscheinungen zugrunde und führt dies gleich noch dahin weiter aus, sie sei die letzte und absolute Grundlage, so kennzeichnet er sie damit so sehr wie nur irgend ein anderer Philosoph als den Ausgangspunkt seines idealistischen Systems. Wir gewinnen damit zugleich auch eine Grundlage dafür, wie er seine Lehre verstanden wissen will. Von der Art desselben erfahren wir hier aber noch nichts weiter. Kann doch die Verknüpfung dieses vorangesetzten Begriffes mit den übrigen Begriffen des Systems eine sehr lose sein, und das ist sie tatsächlich auch oft genug. Sehen wir aber weiter, wie diese Idee nicht nur als das Leben Gottes, als Absolutes, als inneres Wesen an sich unerreichbar und unerkennbar irgendwo vorkommt, sondern sich in der Welt äußert und als Daseyn in ihr eine äußerliche Existenz hat und daß es gar in dem Leben des Menschen und gerade durch dasselbe in die Erscheinung tritt, so reiht sich ein Heer von Fragen an die nun so greifbar gewordene Idee. Erscheinen doch nun alle vorhin an ein rein Überirdisches geknüpften Probleme jetzt als Probleme der Menschheitsentwickelung.

In diesem Gedankengange spricht sich Fichte auch unzweideutiger über die pantheistische Weltanschauung aus. Er erkennt im Gegensatze zu ihr nicht in der ganzen Natur, sondern nur im Menschen das Göttliche an. Die Natur hat „ihren Grund freilich auch in Gott, aber . . . nur als Mittel und Bedingung eines anderen Daseyns, des Lebendigen im Menschen, und als etwas, das durch den steten Fortschritt dieses lebendigen immer mehr

[49]) Fichte W. VI, S. 363.

aufgehoben werden soll[49])." Irreführend ist die „Philosophie, die sich selbst den Namen der Naturphilosophie beilegt, und welche alle bisherige Philosophie dadurch zu übertreffen glaubt, das sie die Natur zum Absoluten zu machen, und sie zu vergöttern strebt. — Diesen Standpunkt hat Fichte bis zuletzt festgehalten. So sagt er: „Die Naturphilosophie macht das Faktische zum Absoluten, den eigentlichen Charakter desselben, die Nicht-Genesis, durchaus verkennend, und geht mit diesem sodann um, wie Spinoza[50])." — In diesem Verkennen sieht er einen trotz seines Alters noch immer bestehenden, den Fortschritt zur Wahrheit hemmenden Irrtum. Von alter Zeit her haben „sich u. a. alle theoretischen Irrthümer darauf... gegründet, daß sie den Namen des Seyns und des Daseyns wegwarfen an das, was an sich weder ist, noch da ist ... Jene Philosophie ist daher — weit entfernt, ein Fortschritt zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum[51])."

Die Frage, wie sich Fichte zu der pantheistischen Weltauffassung verhält, wäre aber damit nur ungenügend gelöst. Nur festgestellt würde sein, wie er den Pantheismus ganz allgemein in der gewöhnlichen Gestalt verwirft, Gott mit der Natur nicht gleich setzt u. s. w.

Fichtes eigene Schilderung, seine besondere Art, dieses alte Problem gründlich zu erfassen, führt ihn zu der eben erwähnten weiteren Prüfung, ob sich das göttliche Leben nicht gleich setzen lasse mit seiner Darstellung in dem Höchstgebilde der Natur, im vernunftbegabten sein Leben mit Bewußtsein lebenden Menschen.

Vielmehr zeigt er, worin sich das menschliche Leben vom

---

50) Fichte W. X, S. 331.
51) Fichte W. VI, S. 364.

göttlichen unterscheidet, nämlich dadurch, daß das menschliche Leben in Schranken gewiesen bleibt. Deshalb ist der Pantheismus auch in der verfeinerten Form zu verwerfen. Fichte meint einen Pantheismus in der Form, es sei mit dem, was sich über das menschliche Leben sagen lasse, auch alles über das göttliche Wesen gesagt. Die Stücke „fortfließenden Zeitlebens", durch die der eine und der andere Mensch einen Einblick in das Eine göttliche Leben tun kann, sind eben noch nicht alle Teile. Erst wenn er sie alle in vollendeter Auffassung begreifen könnte, wäre ihm eine Einsicht in das göttliche Leben möglich. Doch ist „dieses fortfließende Zeitleben" unendlich, „die Auffassung seiner Theile kann daher nie vollendet werden."

Würde sich aber je dieses als Zeitleben verlaufende Leben nicht mehr in der Endlichkeit und in Schranken zeigen, so würde die Darstellung aufhören, bloße Darstellung zu sein, sie würde sich dann vielmehr in das göttliche Wesen selbst verwandeln:

„Wie und warum aus dem Einen göttlichen Leben gerade ein solches, also bestimmtes fortfließendes Zeitleben hervorgehe, könnte man dadurch begreifen, daß man alle Theile des letztern in vollendeter Auffassung begriffe, sie gegenseitig und allseitig durcheinander," d. h. einen durch den andern „deute", daß man sie so „auf den Einheitsbegriff zurückbrächte, und diesen dem Einen göttlichen Leben gleich fände. Aber dieses fortfließende Zeitleben ist unendlich, die Auffassung seiner Theile kann daher nie vollendet werden: Das Begreifen aber ist selber das Zeitleben;" es kann nicht aus der Endlichkeit heraustreten „ohne aufzuhören, die Darstellung zu seyn, und

ohne in das göttliche Wesen selbst sich zu verwandeln[52])."

Ferner wirft Fichte auch an dieser Stelle wieder, ganz in Übereinstimmung mit anderen ähnlichen Ausführungen[53]) dieser Naturphilosophie vor, daß sie das Gebiet der reinen Erfahrung außer acht lasse, daß sie diese Erfahrung durch Begriffe zu ersetzen sich anschicke, als ließe sich „das ganze menschliche Leben im Begriffe auflösen". Und es bleibt doch wie erwähnt (s. S. 220) „durch den ganzen unendlichen Zeitfluß hindurch in jedem einzelnen Theile desselben am menschlichen Leben etwas übrig, das im Begriffe nicht vollkommen aufgeht, und eben darum auch durch keine Begriffe verfrühet oder ersetzt werden kann, sondern das da unmittelbar gelebt werden muß, wenn es je in das Bewußtseyn kommen soll; dies nennt man das Gebiet der bloßen und reinen Empirie oder Erfahrung. Die oben erwähnte Philosophie benimmt auch darin, daß sie den Schein sich gibt, als ob sie das ganze menschliche Leben im Begriffe aufzulösen und die Erfahrung zu ersetzen vermöge, sich verkehrt, und verliert, über dem Bestreben das Leben durchaus zu erklären, das Leben selber[54])."

Wol begreifen lassen sich die allgemeinen Gesetze und Regeln, wie sie das Gesamtleben der menschlichen Gattung aufweisen. Über sie lassen sich Voraussagen machen. Dagegen sind „die Hemmungen und Störungen des Lebens, über welche hinweg," die Massen ablaufen, lediglich der unmittelbaren Erfahrung zugänglich[55])."

Der Grund der Gesetzgebung liegt im göttlichen Leben selbst. Das göttliche Leben e r s c h e i n t uns hier selbst als

[52]) Fichte W. VI, S. 364 f.

[53]) Außer verschiedenen Stellen in dieser Schrift auch schon sehr klar 1794 in der Bestimmung des Gelehrten S. 83 und später.

[54]) Fichte W. VI, S. 365.

[55]) Fichte W. VI, S. 365 f.

eine Gesetzgebung[56]). Deshalb ist das Sittengesetz auch ein „göttliches Gesetz an die Freiheit," . . . alles andere aber außer diesem Leben ist nur Hemmung und Störung." . . . „Das gesetzmäßige menschliche Leben ist in Gott begründet." Nur seinetwegen stellt sich Gott dar. Nur seinetwegen hat er alles übrige ins Dasein gerufen.

Durch freie Tat soll der Mensch diese göttliche Idee „in der Welt hervorbringen;" und nun zeigt uns Fichte, was er unter dieser *freien* Tat verstanden wissen will.

„Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich."

„Alles Neue, Große und Schöne, was von Anbeginn der Welt an in die Welt gekommen, und was noch bis an ihr Ende in sie kommen wird, ist in sie gekommen, und wird in sie kommen durch die göttliche Idee, die in einzelnen Auserwählten theilweise sich ausdrückt."

Im Gegensatze zu einem radikalen Pantheismus betont Fichte gerade hier[57]), wo er vom Leben des Menschen als einem unmittelbaren Werkzeuge und Organe der göttlichen Idee reden muß, daß jedes Leben „mit seiner Freiheit und Selbständigkeit versehen ist." Natureinrichtung ist es, daß das *eine* Leben zerteilt worden, das jedes nun wie eine Hemmung des einen wahren Lebens aussieht. Aber gerade dadurch in dem Streite mit der Einheit oder besser in dem Streben nach der *göttlichen* Idee bildet sich die Freiheit!

Die Verwirklichung der Idee auf der Erde.

Fichte sagt noch gegen Ende der vorigen Ausführungen, die seine dem Pantheismus abgeneigte Weltauffassung be-

[56]) Fichte, ebenda S. 336.
[57]) Wie er dies u. a. in den Grundzügen S. 5 tut.

kunden, daß die erste Macht, das Individuum zur allgemeinen Sittlichkeit emporzuheben, der Staat sei. Übereinstimmend mit dieser Art, eine höhere Einheit über den Menschen für notwendig zu erachten, um ihn zu einem höheren Standpunkte emporzuheben, betont Fichte einige Seiten nachher ausdrücklich: „Der natürliche Mensch vermag nicht durch eigene Kraft sich zum Übernatürlichen zu erheben[58].“ Da aber in den Menschen die Idee eindringt, sich als „Wissenstrieb“, als „Wissensbegierde“ ankündigt, so empfindet keiner, der sich dem Leben der Idee hingibt, dieses Eindringen als einen Zwang. Fichte bringt hier einen der wichtigsten Gedanken seiner Wissenschaftslehre in allgemeinverständlicher Weise zum Ausdruck. Hier sagt er, im Menschen bricht das Leben der Idee als Erkenntnis der Idee hervor. Damit wird es also ein inneres Erlebnis. In der Wissenschaftslehre zeigt er, daß alles, was die Einsicht, das Denken, die Intelligenz des Menschen leistet, nur dazu dient, eine Vorstufe für ein sittliches Leben zu werden. — Es geht vom Ich aus, und hier heißt es von dem Streben der Idee im Menschen: Es wird sein eigenes[59]) Leben an Stelle seines bisherigen Triebes. Trotz dieser eindrucksvollen Art, die Idee darzustellen, betont Fichte entsprechend dem, was er über das Ich als reines Ich in der Wissenschaftslehre gesagt hat: „Die Idee aber hat an sich gar keinen Inhalt oder Körper, sondern sie erbauet sich denselben erst aus den wissenschaftlichen Umgebungen der Zeit, welche lediglich der Fleiß herbeiliefert[60]).“ Die Idee wirkt „zunächst innerlich und

[58]) Fichte, W. VI, S. 372, vgl. S. 382.

[59]) Fichte, W. VI, S. 373, 379, 381, ferner „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, besonders VIII. Vorlesung. Hier vgl. auch noch Anm. 63.

[60]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 375.

auf die Einsicht[61])," oder wie die Wissenschaftslehre so oft behauptet, Idee und Ich gehören zusammen, dagegen das, was die Idee hier leistet, ist Sache des Menschen und seiner Eigenschaften, aus dem heraus **sie** wirkt. Diese Wirksamkeit geht beständig organisierend neben und mit dem, was der Fleiß schafft. Während er die Elemente[62]) der zu erbauenden Gestalt zusammenbringt, bleibt es der Idee überlassen, die sich als natürliches Talent[63]) offenbart, sie organisch auszugestalten. — Die notwendigen Bestandteile des wahrhaftigen Lebens sind die Klarheit und die Freiheit[64]). In der Vollendung ihrer Verwirklichung auf Erden vollzieht die Idee den Übergang von der Wissenschaft zur Kunst.

Für den Vergleich der Wissenschaftslehre mit dieser allgemeinverständlichen Darstellung mögen diese Sätze soweit genügen, als es sich um Fichtes Gedanken über dieses Thema handelt; in dieser Schrift beschäftigt ihn aber, wie so oft auch sonst noch gerade in seinen allgemeinverständlichen Werken der Stand, der die Verwirklichung der Idee auf der Erde zu seinem besonderen Berufe erwählt hat.

Auf den Stand des Gelehrten näher einzugehen, wie es Fichte tut, entspricht nicht unserem Vorhaben. Doch wird mancherlei wichtig, was er über den Gelehrten sagt, weil die Entwickelung, die er durchmacht von einem, der zunächst nur für die Idee schwärmt, bis zum „reifen Gelehrten," „in welchem . . . die Idee sich vollkommen ausgestaltet[65])," zugleich den Maßstab enthält für die Verwirk-

---

[61]) Fichte, ebenda W. VI, S. 383.

[62]) S. Anm. 60.

[63]) Dazu S. 375, 378, 379, 381 und die VIII. Vorlesung aus Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters".

[64]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 376.

[65]) Fichte, ebenda W. VI, S. 376.

lichung der Idee auf der Erde. So haben wir unter diesem Gesichtspunkte auf den Gelehrten einzugehen, den Fichte den *wahren* eigentlichen Gelehrten nennt.

Wir werden an Stellen aus Fichtes bald darauf erschienenem Plane einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt vom Jahre 1807 erinnert bei Sätzen wie dem, daß nach der Vollendung des Gelehrten die Bildungs-Epoche des Künstlers anhebe, daß auch diese des Fleißes bedürfe" . . . „Wo das Genie nur wirklich eingetreten, da findet sich der Fleiß von selbst, und vermehrt sich in steter Steigerung, und treibt den angehenden Gelehrten unaufhaltsam fort zu seiner Vollendung[66])."

Von dieser Kunst verspricht sich Fichte sehr viel. Der eben erwähnte Plan vom Jahre 1807 weist besonders auf ihr Verhältnis zur Wissenschaft hin: „Todt ist ein wissenschaftlicher Stoff, so lange er einzeln und ohne sichtbares Band mit einem Ganzen des Wissens dasteht, und lediglich dem Gedächtnisse, in Hoffnung eines künftigen Gebrauches, anheimgegeben wird. Belebt und organisiert wird er, wenn er mit einem andern verknüpft, und so zu einem unentbehrlichen Theile eines entdeckten größeren Ganzen wird; und jetzt erst ist er der Kunst anheimgefallen[67])." Ebenso wirkt die Idee nicht individuell, sondern sie gehört dem ganzen Menschengeschlechte an, sie treibt jeden „zu dieser allgemeinen Wirksamkeit zu der Geschicklichkeit dazu, und zu dem Fleiße, den ihre Erwerbung erfordert[68])." Mit Hilfe dieser Eigenschaften, die mit dem Talente als stiller Macht gegeben sind und wirken, greift

---

[66]) Fichte, ebenda W. VI, S. 377.

[67]) Fichte, Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt. W. VIII, S. 184 f.

[68]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 377.

der vollendete Gelehrte zugleich als Künstler frei in die Welt ein.

Das ist in kurzen Zügen die Entwickelung eines, der anfangs nur für die Idee schwärmt, bis er von Stufe zu Stufe sich emporarbeitend aus der Freiheit heraus handelt, die ihm die Idee gegeben hat. Er „betrachtet seine individuelle Person selbst als einen Gedanken der Gottheit, und so eben, wie die Gottheit ihn gedacht, ist seine Bestimmung und der Zweck seines Daseyns[69])“. . . . „Nur diese Eine, an meine Persönlichkeit geknüpfte Seite des göttlichen Ratschlusses ist das wahrhaft Seyende an mir; alles übrige . . . Nichts[70]).“

Es macht auch den Träger der Idee wahrhaft bescheiden und wirkt in jeder Beziehung veredelnd auf ihn ein.

Dort, wo Fichte davon redet, wie eine Würdigung und Heiligung der Wissenschaft in den Gelehrten entsteht, braucht er gelegentlich Wendungen, die an spätere Aussprüche Schopenhauers und Nietzsches erinnern, z. B.: „Er selber wird sich ehrwürdig[71]) und heilig[72]).“ Doch überwiegt in den Folgerungen Fichtes das sittlich Erhebende in einer Weise, daß ihm das richtige Erfassen der die Wissenschaft begleitenden Hoheit nur Anlaß zur Veredelung wird und niemals Hochmut zuläßt. Nach Fichte beugt die Idee „vor Ihrer Majestät uns nieder in den Staub. Der Hochmuthige beweiset durch den Hochmuth selbst, daß er der Demuth mehr, denn irgend ein anderer bedürfe, denn indem er etwas zu seyn glaubt, zeigt er dadurch, daß er

[69]) Fichte, ebenda W. VI, S. 384.

[70]) Fichte, ebenda W. VI, S. 386.

[71]) Fichte, ebenda W. VI, S. 386, s. auch S. 387.

[72]) Fichte, ebenda S. 386. Weshalb es dazu kommt, wird S. 413 von ihm näher ausgeführt.

wahrhaft garnichts ist[73]." Wer einmal weiß, daß er Träger der Idee, empfängt von ihr zugleich auch von ihrer Würde. Er sieht sein Leben unter anderem Gesichtspunkte: „Ich bin ewig, und es ist unter der Würde des Ewigen, daß er sich selbst an die Vergänglichkeit verschwende[74])." Im gleichen Sinne sagt Fichte später einmal: „Sein Leben ... es flieht die Berührung mit dem Gemeinen und dem Unedlen ... Was ist gemein und unedel? — So fragt nicht Er; ihn lehrt es unmittelbar in jedem einzelnen Falle sein innerer Sinn[75])." Wol klingt gerade bei solchen Betrachtungen gelegentlich ein gewisser Pessimismus durch, so in dem Satze: „auch ermattet und stumpft sich ab der Haß gegen das Gemeine durch die Zeit und die Erfahrung, daß der Thorheit in der Welt doch nie weniger werde," ...[76]), doch selbst da, wo er die Gesamtgrundlage seiner Philosophie ganz ähnlich der Schopenhauers gelegt hat: Die Idee hat in ihm „ihr eigenthümliches und selbständiges Leben begonnen; sein persönliches Leben ist nun *wirklich* in dem Leben der Idee aufgegangen und in demselben vernichtet[77])," ringt er sich in seiner Hauptfolgerung zu der früheren Ansicht durch: „Sein ganzes Leben ... hat innerlich einen ganz andern Sinn und eine neue Bedeutung erhalten ... Was aus diesem Leben auch erfolgen, oder nicht erfolgen möchte, immer ist es ein göttliches Leben.

Nach einer Vorlesung über die akademische Freiheit, die eine klare Auseinandersetzung der Begriffe Gesetz und Freiheit u. a. enthält, kommt er — sein altes Thema wieder

---

[73]) Fichte, ebenda S. 387.
[74]) Fichte, ebenda S. 389.
[75]) Fichte, ebenda S. 395 f.
[76]) Fichte, ebenda S. 397.
[77]) Fichte, ebenda S. 412, vgl. auch S. 356, 419.

aufnehmend — zur Schilderung der „wahren eigentlichen Gelehrten".

Die wahren eigentlichen Gelehrten.

Fichte gebraucht die Bezeichnung wahrer eigentlicher Gelehrter, weil es für ihn zu den wichtigsten Unterschieden gehört, wie jemand seinen Beruf erfaßt. Ja unter diesem Gesichtspunkte will er nicht nur unter den Gelehrten den Hauptunterschied bemerkt haben, sondern, wie er es gleich in der ersten Vorlesung ausgesprochen hat, dieses Leben kommt ihm danach überhaupt in zweifacher Form vor. Das nämlich, was uns durch das Leben eines wahrhaft Gelehrten sichtbar wird „gründet sich auf das, was innerlich und in seinem Wesen, unabhängig von aller Erscheinung, und vor aller Erscheinung vorher ist;" weiter unten wird als höherer Grund der Erscheinung die göttliche Idee bezeichnet. Von ihr ist ein bestimmter Teil dem ausgebildeten Nachdenker zugänglich. Er wird „durch die freie Tat des Menschen" herausgebildet und in der Sinnenwelt dargestellt. Setzen sich nun einzelne in den Besitz eines Teiles der göttlichen Idee, vermitteln ihn anderen, erhalten so „ihre Erkenntniß unter den Menschen und verbreiten sie, so bedeuten diese Einzelnen" den „Sitz eines höheren und geistigeren Lebens in der Welt, und eine Fortentwickelung der Welt, so wie sie zufolge der göttlichen Idee erfolgen sollte . . . Zur Erkenntniß des erwähnten Theils der göttlichen Idee zu führen, hofft . . . die Gelehrtenbildung[78])."

---

[78]) Fichte, ebenda S. 415.

Das andere, was allerdings nicht unmittelbar auf die Idee zurückzuführen ist, besteht in den „im Streben" nach ihrem Besitze „erworbenen Kenntnissen", sie treten zutage in dem „untergeordneten Gelehrten-Geschäft".

Der eigentliche Gelehrtenberuf stellt sich nach Fichte wiederum in zwei Hauptgattungen dar. Die erste umfaßt „alle diejenigen, welche selbständig und nach ihrem eigenen Begriffe die menschlichen Angelegenheiten zu leiten haben . . ." Die zweite „die eigentlichen . . . Gelehrten, deren Beruf es ist, die Erkenntniß der göttlichen Idee unter den Menschen zu erhalten." Die ersteren . . . sind der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit; die letzteren sind die Vermittler zwischen der reinen Geistigkeit des Gedankens in der Gottheit, und der materiellen Kraft und Wirksamkeit, welche dieser Gedanke durch die ersteren erhält, die Bildner der ersten . . ."

Diese kurzen Andeutungen zeigen schon, wie lebhaft Fichte von dem Gedanken ergriffen war, daß sich alle Erscheinungen des Lebens in einen — wenn auch dem Grade nach verschiedenen Zusammenhang mit der Idee bringen lassen. Was bleibenden Wert an dieser Darstellung behält, ist die pädagogische Forderung, die eine solche Betrachtung mit sich bringt. Sie ist zweifacher Natur. Bringt nämlich ein Erfassen der Idee ein neues Leben mit sich, so muß ihm unbedingt der Entschluß vorausgehen, für dasselbe Raum zu schaffen. Dies kann in vollkommener Weise nur durch eine Selbstvernichtung, d. h. durch Aufgeben dessen geschehen, was bisher den Inhalt unseres Lebens ausmachte. Von dem neuen Standpunkte aus gelangt der Mensch zur Einsicht, daß das Tun des Menschen „in das Nichts[79])" zerfließt; das neue Leben bewirkt

[79]) Ebenda VI, S. 419.

eine so völlige Umgestaltung, daß der einzelne, der vorher nichts besseres vollbringen konnte, als sein besonderes Dasein aufzugeben, so sehr von Bedeutung wird, daß „niemals und in keinem Falle der Einzelne . . . als dieser Einzelne dem Ganzen aufgeopfert werden[80])“ darf, so sehr die Allgemeinheit auch wichtig bleibt. Diese Bedeutung des einzelnen kommt daher, daß er „Träger“ der Idee geworden ist. „Er will, ... daß geschehe, was die Idee will.“ Die Idee tritt hier also „ein in die Welt, in den Wandel göttlicher Menschen[81]).“ Nun verstehen wir umso mehr, weshalb das Verständnis für die Idee so notwendig, weshalb wenigstens „eine Ahnung von der Wissenschaft“ unerläßlich, und daß sie niemals gehandhabt werden darf „wie ein gemeines Handwerk und mit den Gesinnungen eines Söldings, der bei seiner Arbeit keine höhere Aussicht hat, als auf die Bezahlung, die er dafür erhalten wird[82]),“ sondern das Dasein, das „den Grund seines Daseins in sich selbst“ hat, muß jemand darstellen, der ein Bild des Dauerhaften und Unveränderlichen in sich trägt. Denn es ist von großer Wichtigkeit, durch ein Bild der würdigen Verwaltung des Gelehrtenberufes einen Maßstab zu erhalten, an dem ein Heranwachsender sich messen kann. Solcher Maßstab ist gegeben durch eine Persönlichkeit, die „rein aufgegangen in dem Auftreten der Verwirklichung der Idee[83]).“ Gerade der Stand der Gelehrten ist dazu da, „um diesen göttlichen Gedanken nachzubegreifen, und ihn einzuführen in die Welt[84]).“

Bei dieser Arbeit muß das „Künstlertalent des Ge-

[80]) Fichte, ebenda VI, S. 424.
[81]) Fichte, ebenda VI, S. 426 f.
[82]) Fichte, ebenda VI, S. 413.
[83]) Fichte, ebenda VI, S. 413 f.
[84]) Fichte, ebenda VI, S. 419.

lehrten sich darin offenbaren, die vollendete Tätigkeit und Freiheit, in jeder Umgebung" zu entfalten. Sie ist imstande, den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee immer „anzuerkennen" und auch „immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesem Funken zu vollkommenerem Leben zu verhelfen[85])."

Damit hat Fichte auch an dieser Stelle gezeigt, wie großen Wert er auf den Hinweis legt, daß die Verwirklichung der Idee auf Erden bei rechter Durchführung jedesmal zur Entstehung eines Kunstwerkes führen werde. Dies ist ein von Schelling ausführlicher behandelter, doch von Fichte schon von Anfang an in seinen Werken angelegter Gedanke.

Ferner zeigt uns der eben angeführte Ausspruch Fichtes, wie wichtig ihm die Selbsterziehung ist, und wie sehr er es als Aufgabe des Philosophen ansieht, das richtige Verständnis für sie zu erwecken. Da aber ein jeder solche Erziehung nötig hat, so sieht Fichte es als von selbst gegeben an, daß sich Werke mit solchen Zielen „in ihrer Darstellungsweise der Allgemeinverständlichkeit bedienen." Fichte wählt sie, weil er sie zu den „ersten und nothwendigsten Bedingungen aller wahren Schriftstellerei" rechnet.

Wie sehr auch in dieser Schrift alle Aufgaben, die sich Fichte in seiner Philosophie gestellt hat, zusammen behandelt werden, wie sehr besonders die drei von ihm als Ganzes betrachteten Werke tatsächlich ein solches bilden, geht deutlich aus den Hinweisen dieser Schrift auf die bald danach erscheinende Anweisung zum seligen Leben her-

[85]) Fichte, ebenda VI, S. 431 ff.

vor und aus dem nie aufgegebenen engen Zusammenhange mit seiner Wissenschaftslehre.

Die Hindeutung auf die Anweisung wird einmal durch die allgemeinen Grundsätze offenbar wie: „Jedermann bedarf der Religion . . . jedermann erhält mit ihr unmittelbar die Seligkeit[86]), und zweitens durch den besonderen unveränderlichen Grundsatz des würdigen Gelehrten: „Der würdige Gelehrte will kein anderes Leben und Wirken haben, sich gestatten und an sich dulden, außer dem unmittelbaren Leben und Wirken der göttlichen Idee in ihm. Dieser unveränderliche Grundsatz durchdringt und bestimmt nach sich innerlich sein ganzes Denken[87]).“

Durch alles aber, was Fichte in dieser Folge von Vorlesungen über das Wissen und über das was aus ihm hervorgeht, sagt, stellt er, wie immer wieder hervorzuheben ist, außerdem den innigsten Zusammenhang mit seiner Wissenschaftslehre her.

Gehen wir im folgenden als Beleg für diese Problemzusammenhänge dann noch näher auf solche häufig wiederkehrenden Motive der Philosophie Fichtes ein! Wir wollen hierzu Proben seiner Behandlungsweise des ihm so wichtigen Begriffes „Vernunftkunst“ nehmen.

---

[86]) Fichte, ebenda VI, S. 425.
[87]) Fichte, ebenda VI, S. 418.

III. Schlußbemerkung zum zweiten Teile.

Es entsteht nach diesem im ersten Teile vorzugsweise die empirische Grundlage und im zweiten die Beziehungen zwischen den verschiedenen Arten der Erfahrungsgrundlagen erörternden Stellen und an sie anknüpfenden mannigfaltigen Einzelausführungen des Denksystems die wichtige Aufgabe, es nun vom Standpunkte der Idee aus eingehender zu betrachten.

Dritter Teil.

„Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben."
„Was ist edler als die tiefste Achtung für das Heilige, und die Nichtachtung und Vernichtung alles Gemeinen jenem gegenüber?"

Fichte, s. hier S. 259 ff.

I. Kritische Fragen.

Berichtigung von Mißverständnissen über Grundsätze der Philosophie Fichtes, namentlich über das Wesen der wissenschaftlichen Vollendung in der „Vernunftkunst".

Es liegt im Wesen dieses ganzen Werkes über Fichte, berichtigende Beiträge zu der vielfach mißverstandenen Ausführung seines Systems zu liefern. Es sind deshalb, wenn Zweifel über seine Ansicht entstanden, außer dem, was er für Leute von Fach geschrieben, auch die ihrem *Inhalte* nach nicht minder *wissenschaftlichen* für eine — über diesen engen Kreis jedoch hinausgehende — Zuhörerschaft gehaltenen Vorlesungen mit herangezogen worden. In ihnen holt er weiter aus und kommt dabei auf Streitfragen zu sprechen, deren Behandlung in der strengen Folge systematischer Ordnung seines Systems etwas knapp ausgefallen war. — Von ihnen sollen hier weiter einige wesentliche herausgegriffen werden, von denen wieder andere abhängig sind. Sie betreffen gerade *Grundsätze* seiner Lehre.

Es sei wieder daran erinnert, daß Schelling Fichtes Philosophie so ausgedeutet hatte, als leite er in ihr das „Ding" von dem „Wissen vom Dinge" ab. Wir erwähnten

dieses Mißverständnis bereits S. 45 ff. Tatsächlich spricht Fichte nur von einem Erschaffen rein *geistiger* Objekte. Dazu sagt er auch, was er darunter begriffen wissen will, mit einer ganz absichtlichen Ausführlichkeit, so oft sich Gelegenheit dazu bietet. Man merkt, er will in diesem Punkte auf keinen Fall länger mißverstanden werden, denn schon zu häufig ist von Zeitgenossen — so hervorragende philosophische Denker wie Schleiermacher allerdings ausgenommen — gerade obiger Irrtum wiederholt worden.

Als Beispiel diene die Stelle in der dritten Vorlesung der „Anweisung", der er zur Verdeutlichung weitere Erklärungen folgen läßt. Dort sagt Fichte, was das Denken allein zu leisten imstande ist und auch wirklich leistet, nämlich, daß das eigentliche, höhere Denken ohne alle Beihilfe des äußeren Sinnes und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn sein „rein geistiges Objekt schlechthin aus sich selber erschafft". Ein solches lediglich aus dem Denken hervorgehendes Objekt gibt es. Das ist aber ein Objekt, bei dem nicht an ein „Ding" gedacht werden soll. Ja überhaupt an nichts, was je eines Menschen *Erfahrung* zugänglich gewesen ist, — „wenn z. B. gefragt wird nach der Weise der Entstehung der Welt", . . . wobei „kein Beobachter zugegen gewesen, dessen Erfahrung ausgesprochen werden solle". —

Schellings Mißverstehen erscheint hier besonders nach der glänzenden Vorarbeit unbegreiflich, wie sie in erster Linie Leibniz[1]) und nicht minder *Kant* zu dieser Frage u. a. in seinen Prolegomena vom ersten Paragraphen an geleistet. Nach der ganzen Art, wie er eine Denkrichtung als *in der Tat* verwerflichen, schwärmerischen . . . Idealismus, als das Gegenteil seines kritischen bezeichnet, der darauf aus

[1]) Leibniz s. hier S. 245 f.

ist, „wirkliche Sachen (nicht Erscheinungen) in bloße Vorstellungen zu verwandeln.“ [2]) Oder wenn Kant dort weiter von der „Ungereimtheit“ spricht, hinter der Anschauung gar keine Dinge anzunehmen oder „Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung für allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst“ [3]) zu halten.

Fichte hebt außerdem mit Nachdruck hervor, daß bei diesem Verfahren, das Denken anzuwenden und auszudeuten, leicht genug etwas herauskommt, was mit einer Wirklichkeit gar nichts zu tun hat. So hütete er sich selbst um so mehr vor dieser Gefahr. Um andere zu warnen, erklärt er die Art ihrer gewöhnlichen Entstehung; er macht darauf aufmerksam, daß bei dem Aufstellen einer Hypothese die Phantasie ihre „Neigung, Furcht, Hoffnung oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird“, mit hineinspielen läßt und eine bloße „Erdichtung . . . als bleibende und unveränderliche Wahrheit“ festsetzt. Ihre „jenseit aller sinnlichen Erfahrung liegende Denkweise, von Fichte als Meinen bezeichnet, besetzt diese Region mit den Ausgeburten fremder oder auch der eigenen Phantasie, denen allein die Neigung Dauer und Selbständigkeit gibt.“ [4])

So hoch braucht man jedoch gar nicht emporzusteigen, um begreifen zu können, welcher Fehler hier begangen wird: Hat jemand das Bewußtsein, daß etwas ist z. B., daß die Wand ist, so enthält das „Ist“ doch offenbar nicht den Gegenstand selbst, das, was Schelling als Ding bezeichnet,

---

[2]) Kant, Prolegomena, Berl. Akad. Ausgabe W. IV, S. 293.

[3]) Kant, Prolegomena, Berl. Akad. Ausg. W. IV, S. 350 f.

[4]) Hiermit nimmt Fichte also echt Kantische Gedanken, sogar aus der vorkritischen Zeit auf, um mit ihnen die gleichen Behauptungen zu begründen, die Kant aufgestellt hatte.

Ebenso unzweideutig ist die Art, wie er dem Meinen das Wissen gegenüberstellt. Davon soll gleich noch die Rede sein. Schon hier läßt sich Fichtes gesamte Gedankenfolge gegen Schellings verkehrte Auffassung ins Feld führen.

„auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet, durch die dritte Person, diese Wand, als ein, unabhängig von ihm seyendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äußeres Merkzeichen des selbständigen Seyns, für ein Bild davon".[5]) Es ist eine „Vorstellung", ein „Bewußtseyn des Seyns", eine „Äußerung und Offenbarung des Seyns".[6]) Fichte häuft hier die erklärenden Ausdrücke, um ja der Verwechselung von bloß Gedachtem und tatsächlich Vorhandenem vorzubeugen. Daran liegt ihm vor allem auch deshalb, weil für ihn feststeht, daß es nur ein wahres Abbild dessen, was vorhanden, geben kann. Das aber ist gleichbedeutend mit dem Wissen (zum Unterschiede vom Meinen); „dieses Wissen ist das göttliche Daseyn selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern Wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn". Also „wahrhaftig und an sich" existiert alles in unserem Wissen;[7]) jedoch die wirklichen Gestalten lassen sich nur im wirklichen Bewußtsein und nur so, „daß man sich demselben beobachtend hingebe, — Leben und Erleben; keineswegs aber Erdenken, und a priori ableiten". Wol kann man „aus dem Reflexionsgesetze" ihre allgemeinen Eigenschaften „völlig einleuchtend ableiten".

Damit bricht Fichte seine Erörterungen über dieses uralte philosophische Thema ab, bedarf es dieser Ableitungen doch mehr, um eine gründliche Einsicht „in die besonderen Wissenschaften" hervorzubringen.[8])

Wichtig wird uns wieder, welche Rolle nach Fichte das Wissen in seiner Anwendung zu spielen imstande. Noch kein Wissen kann man es nennen, nimmt man „für die

[5]) Fichte, Anweisung, S. 80.

[6]) Fichte, ebenda S. 84.

[7]) Fichte, ebenda S. 97 f. Dazu hier u. a. S. 195 ff.; S. 429 f. Besonders S. 97 f. u. Anm. 26.

[8]) Fichte, ebenda S. 121 ff.

Welt, und das wirklich Daseyende" das, was in die äußeren Sinne fällt. Erst, wenn man sie „erfasset, als ein Gesetz der Ordnung, und des gleichen Rechts, in einem Systeme vernünftiger Wesen", kommt man zu einer würdigen Stufe. Auf ihr meint Fichte sich mit Kant zu begegnen, um dann als Gesetz der dritten Stufe das zu kennzeichnen, was nicht bloß das vorhandene zu ordnen bestimmt ist, „sondern vielmehr ein das neue, und schlechthin nicht vorhandene, innerhalb des vorhandenen erschaffendes Gesetz".

Was von Fichte hier als nächste weitere Stufe angegeben wird, die Religion, lenkt schon auf eine besondere Untersuchung seiner religionsphilosophischen Schrift, der Anweisung zum seligen Leben, und wird auch dort besser erörtert.

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß Fichte selbst nichts von solchen Deutungen wissen wollte, wie sie Schelling mit ihm vorgenommen hatte. Doch wird auch die Tatsache, wie Schelling zu einem solchen Irrtum kommen konnte, bei richtiger Betrachtungsweise entschuldbar aus Fichtes Art, so kräftig zu betonen, daß alles wahrhaft und an sich in unserem Wissen existiere, wobei einen Augenblick jede Rücksichtnahme auf die wirklichen Gestalten aufgehoben erscheint. Allerdings mußte ein genaueres Prüfen dieser seit Leibniz oft in der deutschen Philosophie behandelten Frage oder nur ein ruhigeres Eingehen auf das, was über sie Fichte sagte, gar nicht erst eine solche Mißdeutung aufkommen lassen. Denn mit dem, was Fichte behauptet, steht und fällt, was schon von Leibniz und Kant, um sie beide nur in diesem Zusammenhange zu nennen, als Aufgabe der philosophischen Wissenschaft, der Logik, der Metaphysik bezeichnet worden war. Wer nähme an Leibniz Anstoß, wenn er wörtlich ausführt: — „c'est justement ce

qu'on fait, en fabriquant les sciences nécessaires et démonstratives qui ne dépendent point des faits, mais uniquement de la raison, comme sont la logique, la métaphysique", qui „servent plutôt à rendre raison des faits et à les régler *par avance*!"[9]) — Stellen, die sich vielfach, u. a. aus seinen nouveaux essais vermehren ließen,[10]) und immer legt Leibniz auf die Tatsache Gewicht, daß wirkliche „Sinnendinge" vorhanden, daß es reale Phänomene gäbe neben nur imaginären usw.[11]) Kant hätte seine Philosophie nicht selbst als eine Auslegung der Leibnizschen zu bezeichnen brauchen, um ihn jedenfalls bei seiner Behandlung solcher Fragen als ihren unbedingten Anhänger wiederzuerkennen. Fichte war nun ebensogut mit Leibnizscher Philosophie großgezogen und fand in Kant alle ihre entscheidenden Fragen wieder aufgenommen. Also um ein bloßes Mißverstehen Fichtescher Philosophie handelt es sich durchaus nicht. Hier handelt es sich um ein Mißverstehen wichtiger philosophischer Arbeit eines vollen Jahrhunderts. Das ist das Auffallende. Demgegenüber kommt auch die bisweilen eigenartige Ausdrucksweise Fichtes wenig in Betracht. Denn selbst wenn Fichte, um ein solches Beispiel herauszugreifen, die Höhe und Klarheit eines Kunstwerks danach bemißt, daß es ungetrübt „durch Individualität" [12]) ist oder, wenn er

---

[9]) G. Mollat, Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften; neue Bearbeitung, Leipzig, 1893 S. 47.

[10]) So gleich der Anfang der nouveaux essais.

[11]) Zu diesem häufig behandelten Thema s. z. B. seine Abhandlung de modo distinguendi phaenomena ab imaginariis, Gerhardt VII, S. 319 ff. oder solche, wo er bei der Besprechung anderer philosophischer Systeme diesen Punkt berührt. So in den animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum sein klarer Ausspruch über das, was de rebus sensibilibus aut scire possumus aut desiderare debemus, über ihre veritas aut realitas und — ganz wie nach ihm Kant — über eine notwendige Stellungnahme hierin gegen zwei philosophische Richtungen, gegen Skeptiker und Dogmatiker. — Gerhardt IV, S. 356.

[12]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 110.

noch schärfer von dem, was tatsächlich in der Außenwelt vorhanden ist, sagt, es sei als etwas, das nur individuell vorhanden, unedel und häßlich und schon „um das Einemal, da es in der Wirklichkeit da ist, zu viel da", so ist gerade damit doch sein einmaliges Vorhandensein in dieser Wirklichkeit betont,[13]) sicher nicht von Fichte durch solche Behauptung weggeleugnet. Die etwas vorsokratisch anmutende Gedanken- und Ausdrucksform im vorliegenden besonderen Falle erklärt folgende Erwägung: Die Kunst und in dieser Hinsicht ihr völlig verwandt die wahre Wissenschaft, ja hierin die Kunst als Vollendung des Wissens soll keine Dinge wie die Gegenstände um uns her, soll keine bloß individuelle Wirklichkeit hervorbringen. Das hieße ja nur wiederholen. Das wäre nicht das, was wir von der Kunst fordern. Sie soll etwas anderes schaffen.

Hätte Schelling wenigstens an solchen Stellen beachtet, wie lebhaft Fichte immer dafür eintritt, über das Wissen noch etwas Höheres, nämlich die Kunst, zu stellen, so hätte er allein von diesem Gesichtspunkte aus Fichte ebenfalls richtiger beurteilen müssen. Handelt es sich großenteils hier doch um die Kunst, durch das Wissen schöpferisch gestaltend auf die Dinge zu wirken, niemals dagegen um das, was Schelling in Fichtes Auffassung hineinlegt, sie erst durch Wissen (!) entstehen zu lassen.[14])

---

[13]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 59.

[14]) Wie wenig Fichte von Darstellern seiner Philosophie namentlich von unbedeutenderen richtig — und sorgfältig gelesen worden, entdeckt man, wenn man den Stellen in Werken nachgeht, die ihm irgendeine bestimmte Abhängigkeit nachweisen wollen. Brauchbares und uns vieles Richten abnehmendes Material trägt Fr. A. Schmids »die Philosophie Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der „veränderten Lehre"«, Freib. Diss. 1904 zusammen. — Die Art, wie dort diese Stellen verwandt sind, untersteht einer Beurteilung für sich, daß das ganze Material dort viele unserer Interpreten nicht eben im Glanze wissenschaftlicher Objektivität zeigt, beweist, wie große Aufgaben echter wissenschaftlicher Geschichte der Philosophie heute erst recht bevorstehen.

Wir sehen Fichte auch hier an Kantische Gedankengänge anknüpfen. Wir geben gern zu, daß es nicht zuletzt wieder an ihm lag, neuen Mißverständnissen vorzubeugen. Er hätte nämlich bei der von ihm vollzogenen Einteilung und Bewertung früherer philosophischer Systeme Kant entweder eine Stufe höher stellen sollen oder wenigstens Kant nicht nur unter die Gruppe von Denkern auf seiner (!) zweiten Stufe weisen sollen.

Wir haben schon mehrfach Fichtes Würdigung der Kunst erwähnt, namentlich auch in seiner „Bestimmung des Gelehrten" von 1794. Was er dort gesagt, vergleichen wir hier kurz mit dem, was sich über sie in seinen Werken von 1805 und 1806 findet. Dies in der begründeten Erwartung, damit zugleich einen tieferen Einblick in das Wesen der Wissenschaft tun zu können, so wie Fichte sie in ihrer Vollendung aufgefaßt wissen will.

Fichte entwickelt den Gedanken, die Kunst über das Wissen zu stellen, nicht etwa nur so nebenher. Vielmehr finden wir ihn in mehreren Schriften deutlich ausgesprochen. Er redet an solchen Stellen dann nicht nur von der Kunst eines einzelnen, das ganze Menschengeschlecht soll diese Kunst üben lernen. Umfangreiche Abschnitte sehen wir solchen Ausführungen gewidmet. Sie behandeln ausführlich die Art der Aneignung. Sie darf erst als vollendet betrachtet werden, wenn mit ihrer Hilfe all und jedes geordnet ist. — Von dieser ihrer glänzendsten Betätigung war schon 1794 die Rede!

Doch gehen wir auf ihre Entwickelung zurück, zu der es besonderer Vorübung bedarf. — Im „Wesen des Gelehrten" erhalten wir Aufschluß hierüber. Dort bringt

Fichte die Geschicklichkeit in Verbindung mit dem höchsten Begriffe. Mit der Idee: Sie trachtet ja „auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht". Das will sie nach sich umgestalten. Es geschieht durch allgemeine Wirksamkeit, durch Geschicklichkeit, allerdings vor der Hand wider den Willen derer, die sie üben. Diese „Geschicklichkeit" deutet auf die nur empirisch leicht zu deutende Stufe hin, auf die sich Fichte dort stellt, wo er zeigt, wie die Macht der Idee auch gerade in das Gebiet der einfachen Sinnenwelt reicht. Um den gesamten Aufbau des Fichteschen Systems kennen zu lernen, ist es nötig, von *jeder* Stelle desselben aus sich den Blick gerade auf diese einfache erste Stufe „der persönlich sinnlichen Natur" frei zu halten. Dies nicht allein des vollständigen Überblicks wegen, vielmehr um der klaren Einsicht willen, daß nach Fichte hier wie dort einander nichts Fremdes geschieht. Darin liegt erst der eigentliche *Zusammenhang* des Systems; denn, wenn auch die wider Willen erworbene Geschicklichkeit, die Idee aufzunehmen, etwas anderes ist als das mit vollem Bewußtsein betätigte „Künstlertalent des Gelehrten", so ist doch das, was solch ein Gelehrter tut, ganz das gleiche wie das, was von dem geschilderten Widerwilligen vollführt wird, nur, daß seine Tat „mit Freiheit" und deshalb vollkommener geschieht.

Denn Fichte findet, daß das Wesen des Künstlertalents bei dem Gelehrten darin bestehe, „die vollendete Fähigkeit und Fertigkeit" zu besitzen, „in jeder Umgebung den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee anzuerkennen" und „immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesem Funken zu vollkommenem Leben zu verhelfen." [15])

Fichte setzt mit solchen Ausführungen *Kants* Gedankengänge über Vollkommenheit, über Talent und über

---

[15]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 435.

die zu ihm gehörige Geschicklichkeit fort, wie er sie in der Kritik der praktischen Vernunft entwickelt hat.[16]) — So groß auch die Höhe, bis zu der sich schließlich die Fichtes System bildenden Begriffe aufschwingen, immer weiß er auf ihren einfachen — vom bewußt und freiwillig Idealen noch sehr fern liegenden — Ausgangspunkt hinzudeuten. Beispielsweise schildert er in obigem Zusammenhange einmal die Leistung des schriftlich sich betätigenden Gelehrten. Von ihr heißt es, daß ihr Wert „in sich selber ein Werk für die Ewigkeit“ zu sein vermag. Doch selbst im Hinblick auf ein hochberühmtes Meisterstück mit Ewigkeitsgehalt knüpft er an die davon so weit entfernte ursprüngliche Tätigkeit an, wie sie sich im sehr allmählichen Werden jener schon genannten Geschicklichkeit entfaltet, zu der ja die Idee den Widerwilligen erst treiben mußte. Packender läßt sich die nacheinander alles durchdringende Gewalt der Idee kaum vorführen und wir verstehen so aus dem Geiste Fichtescher Philosophie heraus besser, wie sich dieser zur Kunstbetätigung steigernden Geschicklichkeit die gesamte Wissenschaft endlich fügen muß. Auch damit ist aber nur die Stelle bezeichnet, an der das Wirken der Idee einsetzt. Denn die bis zur Vollendung hoher Kunst vorgeschrittene Wissenschaft ist es, die ihrerseits erst die Regeln und die Gesetze aufsucht, nach denen eine der Vervollkommnung sich nähernde Menschheit zu verfahren hat. —

Fichte verleiht damit auf weiterem Felde Ausdruck den Aufgaben, die bereits die Logik als die Kunst des richtigen Denkens den sonstigen Teilen der Philosophie gegenüber zu leisten imstande ist. Ihren allgemeinen Ausdruck findet bei ihm diese Übertragung in der Form:

---

[16]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akad. Ausgabe V, S. 41.

„Die Wissenschaft „demonstrirt und construirt“ es einleuchtend; die Kunst baut „es wirklich also“ auf.[17]) Sie ist der Idee am nächsten, denn sie stellt die erste Tätigkeit des Menschen dar, in die die Idee ausströmt.[18]) —

So kann allein „durch unmittelbare eigene Erwerbung“ — die Kunst, die Idee sich zu eigen zu machen, bekannt werden. „Die Idee ist durchaus eigenthümlicher, und von allem Mechanismus in der Wissenschaft völlig verschiedener Natur; nur dadurch, daß man sie empfängt, bildet sich die Empfänglichkeit für sie. Durch das Mittheilen des bloßen Mechanismus übt man freilich im Mechanismus, nimmermehr aber erhebt man zur Idee.“ [19])

Fichtes Bewunderung für d i e s e Kunst ist also nicht geringer als die, die Kant nach der Kritik der Urteilskraft in der Metaphysik der Sitten so über alles betont. Dort ruft er aus: „Fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, vermittelst ihrer auch völlig auszuführen und die Idee davon ins Werk zu richten.“ [20]) — Auch hier will Fichte wieder — ebenso wie an den Stellen, wo er von der Erschaffung einer neuen Welt durch höhere Moralität spricht, also nach ihm von einer äußerst gesteigerten Art der Kunstbetäti-

---

[17]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 25.

[18]) Fichte, ebenda W. VII, S. 58.

[19]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 434.

Es kann hier nicht weiter eingegangen werden auf Fichtes eingehende Behandlung des Begriffs „Naturmechanismus“ und seines Verhältnisses zum Naturtriebe zur „Freiheit“ . . ., a. a. O. Fichte, W. IV, S. 115, S. 178.

Im übrigen s. hier S. 22. — S. 327f. Auch 419.

[20]) Kant, Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe W. VI, S. 218.

Fichte: Jeder menschliche Leib ist für den moralisch gesinnten ein Werkzeug zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. Fichte, W. IV, S. 277.

O. Külpe (Realisierung I, S. 257, Leipzig 1912 faßt dagegen seine Betrachtung so zusammen: Erfahrung und Denken sind an der Realisierung beteiligt, aber die realen Objecte sind weder gedachte Wirklichkeit noch wirkliche Gedanken.

gung, — gerade die „innerhalb der Sinnenwelt“ (!) zu erschaffende Welt charakterisieren.[21]) —

Damit tritt auch hier seine nun wol kaum noch länger zu bezweifelnde Vorliebe deutlich zu Tage, auf Empirisches selbst die höchsten Erzeugnisse eines ideal gerichteten Menschen zurückzuführen, Philosophie und Kunst. Das Geistige in beiden soll schon nach sehr frühen uns erhaltenen Äußerungen Fichtes auf eine ursprüngliche Anlage im Menschen zurückgehen. — Eine bemerkenswerte Stelle hierzu steht in einem seiner Briefe an Schiller. Sie lautet:

„Soviel ich weiß, ist Geist in der Philosophie und Geist in der schönen Kunst gerade so nahe verwandt als alle Untertanen derselben Gattung, und ich denke den Beweis dieser Behauptung nicht schuldig zu bleiben. . . . Wie mögen doch wol die Menschen dazu gekommen sein, zu philosophieren. . .? Es muß dazu doch wol eine ursprüngliche Anlage im Menschen geben? Wie, wenn diese Anlage ein Trieb nach Vorstellung um der Vorstellung willen wäre, welcher auch der letzte Grund der schönen Kunst, des Geschmacks usw. ist?“ Fichte zeigt nun weiter, wie und wo er schon auf diese Ableitung hingewiesen, daß er die hier gestellte Aufgabe nie anders in Angriff genommen wünschte. „Ich habe die Aufgabe nie anders genommen als in diesem Sinne.“ [22])

Eine Anzahl Stellen zeigt uns allerdings auch, wie sehr sich Fichte darüber klar, daß die Menschheit noch recht

---

[21]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben, S. 256.

Fichte überspringt hier keine Stufe. Er kennt ja auch (vgl. dazu a. a. O. hier S. 134, 142 ff., 347, 357) ein sich Realisieren, ein „Ausströmen der Idee in gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit“ usf.

[22]) Fichte an Schiller, Brief v. 27. VI. 1795, abgedruckt in Fichtes Leben und liter. Briefwechsel II. Band, S. 380.

Dafür, daß Fichte diesen Standpunkt beibehält, s. hier u. a. S. 334, 349. Ebenso vertritt ihn Herbart in seiner allgemeinen Pädagogik 1806.

fern stehe dem von ihm so ersehnten Verständnis des gleicherweise in der Philosophie und in der Kunst waltenden Geistes. — Ja, einstweilen muß erst wieder die Freude an der Kunst wachgerufen werden. „Möchte sich doch bald ein Mann finden, der sich dieses hohe Verdienst um die Menschheit erwürbe", und durch richtige Behandlung und Deutung vorhandener Kunstwerke „wenigstens in jungen Gemüthern, den fast ganz erstorbenen Kunstsinn wieder anzündete".[23])

Die Kunst selbst steht über der Wissenschaft gleich von Anfang an schon in ihrem Einflusse nach außen hin. Denn die Kunst vermag „durch einen verborgenen Zauber von Sympathie im Geisterreiche auch dem „Nichtkünstler . . . einen Vorschmack ihres Genusses zu geben".[24]) Die vollendetste der fünf Hauptepochen des ganzen irdischen Lebens der menschlichen Gattung wird die sein, in der sich zur Wissenschaft „die Kunst gesellt, um das Leben mit sicherer und fester Hand nach der Wissenschaft zu gestalten; und da durch diese Kunst die vernunftgemäße Einrichtung der menschlichen Verhältnisse frei vollendet und der Zweck des gesammten Erdenlebens erreicht wird, und unsere Gattung die höheren Sphären einer anderen Welt betritt".[25])

Die Menschheit ist von der Kunst „noch weit mehr entfernt, als von der Wissenschaft; und es wird einer weit größeren Reihe von Vorbereitungen bedürfen, daß sie zur ersten komme, als zu der letzteren".[26]) Ja erst in der letzten Epoche der Menschheitsentwickelung wird auch als die höchste denkbare Stufe die „klare Vernunftkunst" [27]) walten.

---

[23]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 95. Vgl. hier S. 61.
[24]) Fichte, ebenda W. VII, S. 60.
[25]) Fichte, ebenda W. VII, S. 65.
[26]) Fichte, ebenda W. VII, S. 111.
[27]) Fichte, ebenda W. VII, S. 67.

Mit den leuchtenden Farben einer Apotheose stellt Fichte dar: „Derjenige Punct, wo der Gelehrte übergeht in den freien Künstler, ist der Punct der Vollendung des Gelehrten.“ [28])

Eine Betrachtung dessen, was Fichte hier mit seinem Begriffe Vernunftkunst sagen will, erschließt also in hohem Maße das Verständnis für seine Philosophie. Überdies zeigt sie auch die Stelle, wo Fichte sein „Denksystem“ glaubt abschließen zu können. Gleichgültig ist es hierbei, daß dieser Begriff auch von anderen gebraucht wird. Für Fichte bedeutet er das Höchste, bis zu dem ein auf fortgeschrittener Kulturstufe stehender Mann überhaupt zu dringen imstande. Deshalb wendet er auch so große Sorgfalt an, zu zeigen, wie es zu einer solchen letzten Entfaltung kommen kann. Nach seinem Gedankengange nämlich folgendermaßen: Treibt anfangs die Idee den „Ahnungslosen“, erkennt er dann, wer ihn weiterdrängte, sieht er das Ziel, begreift er es als die Idee selbst, so wachsen auf diesem Wege auch seine Mittel, sich ihr zu nahen. Er wird geschickt, er lernt richtig zu urteilen [29]) und richtig zu tun, was ihm am besten erscheint. Er übt dies, und weil es zusammenfällt mit dem, was die Idee will, so beginnt er, sich nicht von ihr bedrückt, nein, er beginnt sich frei, selbständig schaffend zu fühlen. Er ersinnt nicht mehr dies oder jenes. Er konstruiert nicht in den Tag hinein, er folgt auch nicht mehr irgendwelchen Gebilden einer unsicheren Phantasie. Er denkt fortan so richtig, als es ein Mensch vermag. Er stellt an seinem Platze die Gedanken der Idee selbst dar, d. i. der göttlichen Vernunft. Damit fügt er zu seinem bloßen Wissen von ihr ein schöpferisches sich Betätigen. Das ist die Vernunftkunst!

---

[28]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 376. Vgl. hier auch S. 231 ff.
[29]) Vgl. hier S. 21 f.

Wie das nun aber überhaupt einem Menschen möglich wird, jene große Aufgabe in Angriff zu nehmen, die Welt mit der Idee zu durchdringen, ist von dem Ficheteschen Ausgangspunkte, d. i. vom Triebe als Vorläufer des ringenden Gedankens doch unerklärt. Genau so wird hier auch auf die Schlußfrage, ob die Vernunft ihre Kunst selbst auf solcher Höhe noch richtig geübt habe, also durch sie kein erdachtes, sondern das wertvolle und gültige Kunstgebilde auch tatsächlich gezeitigt habe, keine ausreichende Antwort gegeben.

Wie bei Sokrates die Sehnsucht nach Erkenntnis dem Trachten nach Vervollkommnung gleichbedeutend ist, so auch bei Fichte. Man geht nicht zu weit, wenn man diese Synthese als Grundmotiv der gesamten Ficheteschen Philosophie ansieht. Eine von beiden Seiten allein ist zu wenig.[30])

---

30) Wie Hch. Maier, Emotionales Denken S. 796 den Aufbau der Weltkonstruktion nach Fichte aus Erkenntnis u n d Sittlichkeit entstehen läßt, d. i. aus bewußter Sittlichkeit oder aus sittlicher Erkenntnis.

II. Die Idee als Grundlage des Denksystems.

Die Idee und die Entwickelungsarten ihrer Ausbreitung auf den verschiedenen Gebieten.

Auf die gesamte Entwickelung der philosophischen Auffassung Fichtes fällt von dem Wege aus ein helles Licht, den er schon seit 1794 in seiner Betrachtungsweise des Wesens der Idee geht. Niemals bleibt er hier bei dem jedesmal auch als Ausgang fixierten subjektiven Standpunkte stehen, denn ihm liegt daran, den Werdegang der ganzen Menschheit zu erfassen. Gewinnt er als Erfolg dieses Bemühens allgemeine Grenzfestlegungen, so wendet er die hierdurch gewonnenen Gesetze auf das ihm nächstliegende Beispiel an und führt aus, was das deutsche Volk als Glied am Leibe der Menschheit unter den übrigen Völkern zu leisten hat.

Dieses Verfahren Fichtes läßt sich genau feststellen.

Man kann es so ausdrücken, daß er an seine ihm hier vorliegende Arbeit von drei verschiedenen Standpunkten aus herantritt. Auch läßt sich leicht nachweisen, daß er abwechselnd bald mehr den des einzelnen, ein andermal wieder den der ganzen Menschheit, manchmal mit besonderem Nachdrucke den des Volkes unter ihnen hervorhebt. Falsch bleibt es dagegen immer, zu behaupten, Fichte habe dort, wo sich in seinen Lehren neben seinem subjektiven Idealismus eine

beständige Verquickung mit der vom Ich aus gewonnenen Betrachtung des Absoluten herausstellt, damit eine seiner sonstigen Philosophie entgegengesetzte Richtung eingeschlagen!

Was von all solchen Schilderungen zu halten ist, entscheiden die klaren Worte Fichtes selbst am besten. Wir finden die Hauptstellen für sie, sobald wir unserem Gesamtplane entsprechend unseren Blick auf das Ganze richten, das er uns in den Resultaten seines Denksystems bietet. Dies empfiehlt sich, weil seine Ausführungen von diesen drei Standpunkten gleichzeitig auch für Zeugnisse über die Frage bürgen, ob in der Durchführung seines Systems theoretische und praktische Philosophie ausgeglichen wurden oder nicht: In diesem Zusammenhange also „Idee", „Wissen", „Tat", „Leben" — und wie sonst immer begrifflich derart weit genug auseinander liegende Seiten im philosophischen Sprachgebrauche ausgedrückt worden sind.

W i e solch ein Ausgleich hier t a t s ä c h l i c h vor sich gegangen ist, zeigen am deutlichsten die nachweislichen E n t w i c k e l u n g s stufen solcher Begriffe, etwa die des Begriffs Idee. Von charakteristisch neuen Seiten aus werden wir ihm in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" entgegengeführt. Sie tragen dadurch im Rahmen seines gesamten philosophischen Systems für die Aufhellung dieses Werdeganges außerordentlich viel bei.

Das ganze Verfahren Fichtes entspricht in großen Zügen dem im verwandten Falle ähnlich schon von Plato empfohlenen: Der mit großer Sorgfalt erzogene Einzelne wendet den Blick um Erleuchtung empor, damit er rechter Art die Staatsgeschäfte zum wirklichen Wole seiner Mitbürger treibe.[31])

[31]) Plato, Repbl. III, 413 D.

Schon nach dem bisher Gesagten verstehen wir, wie nahe es Fichte lag, an die Würdigung seines Zeitalters anzuknüpfen. Er kennzeichnet die Wichtigkeit desselben schon vor und dann auch noch nach dieser das Thema für sich behandelnden Schrift von verschiedenen Seiten. Was Fichte hierbei sagt, und wie er es sagt, ist wieder mit früherem so übereinstimmend, daß uns bei einer Nebeneinanderstellung sämtlicher von ihm getanen Äußerungen recht deutlich die Wahrheit seiner Selbstbeurteilung einleuchtet, es habe sich seine „philosophische Ansicht“ während eines Zeitraums von dreizehn Jahren „in keinem Stücke geändert“.

Im Zusammenhange unserer Untersuchung zeigt sich etwa im folgenden Falle, wie richtig Fichte sich beurteilt hat. Immer wieder nämlich geht er gern den verschiedenen Formen nach, an denen wir das Ausströmen der Urtätigkeit „in Materie“ beobachten können. Da steht an erster Stelle die schöne Kunst: Plastik, Malerei, Musik. Von dem Genusse, den der Künstler hat, sagt Fichte „daß er jeden sinnlichen Genuß weit überwiegt“. Ferner bezeichnet er als eine Form der Idee ihr „Ausströmen . . . in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschheit“. So wurde sie zur Quelle der bürgerlichen Ideen.

Mit besonderer Begeisterung spricht Fichte von der weiteren Form solchen Ausströmens der Urtätigkeit als Wissenschaft. Die Idee quillt hier als innerer Gedanke aus sich selbst hervor. „Sie wird gefühlt und genossen . . . und daß dieses ohne Zweifel die höchste Seeligkeit ist, welche der Sterbliche hienieden an sich zu bringen vermag.“ — Drei sich bei ihm w i e d e r h o l e n d e Gedanken! — Beglückendes findet Fichte auch in dem Ausströmen der Idee, sofern sie dabei für den Menschen die Form der Religion annimmt: „Es ist der Wille Gottes an ihn, dessen Werkzeug zu

seyn . . ., ihn beglückt." Ein schönes Wort, das Fichte noch über die Wirkung der Kunst hier nachträgt, bleibe nicht unerwähnt, sein Wort: die Kunst arbeitet „der Gestaltung des Innern mächtig" vor.

Indem Fichte verschiedene ihm wichtige Begriffe nochmals wiederholt, erinnert er an die Aufgabe, die er sich bei dieser Untersuchung gestellt hat und gibt dann einen Überblick über die fünf Hauptzeitalter, womit er die Möglichkeit bietet, besser zu verstehen, was er von dem gegenwärtigen Zeitalter hält. Das kann man kurz mit Fichtes Klage sogleich vorweg sagen: Es fehlt ihm die Idee, durch die doch erst u. a. „die Wissenschaft einen Gehalt bekommt; andere setzen das Unbegreifliche und Unverständliche" als die Weisheit, doch „nur aus der Idee quillt die Kraft". Es herrscht allgemeine Oberflächlichkeit und Wandelbarkeit, nur gelegentlich der Ruf nach Handeln!

So zeigt sich in allen Schriften Fichtes ein und derselbe Grundzug, alles rechte Denken, künstlerische und praktische Handeln, religiöses Fühlen . . . beständig, d. h. sämtliche Zeitalter unter dem Gesichtspunkte der Idee zu erfassen, d. h. mit ihrer Hilfe einen Einblick zu gewinnen, wie sich in ihnen der Weltplan vollzieht. Als Mann der Wissenschaft hält es Fichte für seine unbedingte Pflicht, zu versuchen, diesen Plan nach Möglichkeit zu begreifen. Als „ein Priester der Wahrheit" will er — entsprechend den Grundlinien desselben — so viel als er es vermag zur „Veredlung der Menschheit" beitragen: „Auch mir an meinem Teile ist die Kultur meines Zeitalters und der folgenden Zeitalter anvertraut; auch aus meinen Arbeiten wird sich der Gang der künftigen Gelehrten, die Weltgeschichte der Nationen, die noch werden sollen, entwickeln. Ich bin dazu berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben; . . . an meinen

Schicksalen liegt nichts; an den Wirkungen meines Lebens liegt unendlich viel. Ich bin ein Priester der Wahrheit." [32]) Der Gelehrte „sieht nicht blos das Gegenwärtige, er sieht auch das Künftige; er sieht nicht blos den jetzigen Standpunkt, er sieht auch, wohin das Menschengeschlecht nunmehr schreiten muß, wenn es auf dem Wege zu seinem letzten Ziele bleiben und nicht von demselben abirren, oder auf ihm zurückgehen soll. Er kann nicht verlangen, es auf einmal bis zu dem Punkte fortzureißen, der etwa ihm in die Augen strahlt; es kann seinen Weg nicht überspringen: er hat nur zu sorgen, daß es nicht stille stehe und daß es nicht zurückgehe. In dieser Rücksicht ist der Gelehrte der Erzieher der Menschheit." [33]) — Als ein solcher stellt Fichte an sich die höchsten Anforderungen. Er sagt sich, daß bei dieser Erziehungsarbeit am eindringlichsten das gute Beispiel wirkt. Dies kann nur der recht geben, der sich in allem völlig unter das Sittengesetz stellt. Der kann auch allein die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft ganz würdigen. Nach ihnen wird er seine Erziehung einrichten, als „Salz der Erde" wirken: „Ich merke hierbei ausdrücklich an, daß der Gelehrte bei diesem Geschäft, so wie bei allen seinen Geschäften unter dem Gebote des Sittengesetzes,[34]) der geborenen Übereinstimmung mit sich selbst, stehe. Er wirkt auf die Gesellschaft; diese gründet sich auf den Begriff der Freiheit . . ., und er darf sie nicht anders behandeln als durch moralische Mittel", da „der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowohl, als der ganzen Gesellschaft . . . sittliche Veredlung des ganzen Menschen" ist. Deshalb erfordert es „die Pflicht des Gelehrten, diesen letzten Zweck immer aufzustellen, und ihn bei allem, was er in der Gesellschaft thut,

---

[32]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten S. 95 f.

[33]) Fichte, ebenda S. 91 f.

[34]) Gebiete steht in der Originalausgabe wie im Wiederabdruck von 1845.

vor Augen zu haben. Niemand aber kann mit Glück an sittlicher Veredlung arbeiten, der nicht selbst ein guter Mensch ist". Ist ferner jeder schon der Gesellschaft „ein gutes Beispiel schuldig . . ., wie vielmehr ist der Gelehrte dieses schuldig, der in allen Stücken der Kultur den übrigen Ständen zuvor seyn soll?"[35]) „Er trägt in der göttlichen Idee die Gestalt der künftigen Zeitalter, die da erst werden sollen, in sich, und er soll ein Beispiel aufstellen, . . . welches er in der Gegenwart, oder in der Vergangenheit vergebens suchen würde. Jene Idee tritt in jedem Zeitalter heraus in einer neuen Gestalt, und begehrt die umgebende Welt nach sich zu gestalten . . . In ihm verborgen bleiben soll seine Idee nicht, sondern sie soll heraustreten und die Welt ergreifen." Ebenso wie 1794 wird hier 1805 die eigentliche Aufgabe des nach Vervollkommnung Strebenden darin erblickt, den Widerstand der Welt gegen ihre Durchdringung mit der Idee zu brechen. Zeigt sich doch die Welt „unfähig, diese Idee in ihrer Reinigkeit zu fassen; sie strebt im Gegenteil, dieselbe herunterzuziehen zu ihrer gemeinen Ansicht". Doch wenn hierdurch auch die Versuchung groß wird, auf eine Veredelung des Zeitalters zu verzichten, die Arbeit an ihm darf deshalb nicht nachlassen. „Was ist edler, als die tiefste Achtung für das Heilige, und die Nichtachtung und Vernichtung alles Gemeinen jenem gegenüber? Und doch kann diese Achtung jemanden in Versuchung führen, sein Zeitalter gänzlich wegzuwerfen, es aufzugeben und mit ihm gar nichts zu schaffen haben zu wollen. Es bedarf eines kräftigen guten Willens, um der ersten, und des allerkräftigsten, um der letzten dieser Versuchungen nicht zu unterliegen."

---

[35]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten S. 91 ff.

Hindernisse, die sich dieser Ausbreitung der Idee in den Weg stellen. — Ansichten von der Welt.

So fordert Fichte von Anfang an von sich, von jedem rechten Gelehrten und im weiteren von jedem auf Vervollkommnung bedachten Menschen die höchsten Leistungen. Nach seiner Ansicht „gelten ganz eigentlich für den Gelehrten" die Worte, „die der Stifter der christlichen Religion an seine Schüler richtete": „Ihr seyd das Salz der Erde; wenn das Salz seine Kraft verliert, womit soll man salzen?" — — Also der Gelehrte in der letzten Rücksicht betrachtet, soll der sittlich beste Mensch seines Zeitalters seyn: er soll die höchste Stufe der bis auf ihn möglichen sittlichen Ausbildung in sich darstellen,[36]) um „seiner Bestimmung nach der Lehrer des Menschengeschlechts" sein zu können.[37]) Deshalb ergeht sich Fichte, weil er so vielfach dieses Streben vermißt, auch in den schärfsten Worten über ein Zeitalter, dem die Fähigkeit fehlt, sich zu den Ideen zu erheben: „Denn obgleich in allen Zeitaltern die Anzahl derjenigen, welche fähig waren, sich zu Ideen zu erheben, die kleinere war, so ist doch aus Gründen, die ich hier recht wohl verschweigen kann, diese Anzahl nie kleiner gewesen, als eben jetzt." [38]) Wenn auch „wohl alle Männer", meint er an anderer Stelle, „welche auf ihr Zeitalter kräftig gewirkt . . ., ihre Laufbahn mit dem inneren Geständnisse beschlossen haben dürften, daß sie in ihren Rechnungen auf das Zeitalter sich immer verrechnet, indem sie dasselbe nie für so verkehrt und

[36]) Fichte, Bestimmung des Gelehrten S. 94.
[37]) Fichte. ebenda S. 91.
[38]) Fichte, ebenda „Vorbericht" III f.

so blödsinnig genommen, als es sich hinterher doch gefunden, und daß, indem sie die Eine Schiefheit desselben richtig berechnet, und ihr ausgewichen, auf der andern Seite eine andere, nicht vorhergesehene, sich offenbaret“.

Sei dem auch tatsächlich so, das gegenwärtige Zeitalter setzt, wie 1794 schon von Fichte erkannt und dreizehn Jahre nachher ausdrücklich von ihm wiederholt worden, der Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntnis den größten Widerstand entgegen.

Aus solcher ihm also durchaus schon früh geläufigen Einsicht heraus finden wir 1806 folgendes, die Zeit charakterisierende Urteil: Obwol die Erfassung „der tiefsten Vernunfterkenntnisse . . . ein notwendiger Zweck der Menschheit ist, nach dessen Erreichung hin aus allen Kräften gearbeitet werden soll; so müssen wir demnach bekennen, daß gerade in unserm Zeitalter einem solchen Vorhaben größere Hindernisse sich entgegenstellen, als in irgend einem der vorhergehenden“.

Daß endlich Fichte in seiner Schärfe nachgelassen habe gegen solche, die unfähig, sich zu Ideen zu erheben, . . . alles zu sich herabzuziehen . . . fordern, wird man auch schon nach den bisherigen Proben nicht sagen können. Die Tonart bleibt vielmehr ganz die gleiche: 1794 heißt es im Vorbericht: „Aber wenn sie darum nun selbst verlangen, alles zu sich herabzuziehen“, wozu sie sich nicht erheben können, wenn sie z. B. fordern, daß alles Gedruckte sich als ein Kochbuch, oder als ein Rechenbuch, oder als ein Dienst-Reglement solle gebrauchen lassen, und alles verschreien, was sich so nicht brauchen läßt, so haben sie selbst um ein großes Unrecht. — 1806 schilt er: „Mag es doch immer kränkliche geistige Naturen geben, welche, sobald sie über ihre Haushaltungsbücher, oder was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen,

sogleich in den Zustand der Irren gerathen; bleiben diese bei ihren Haushaltungsbüchern!“ [39])

An Schärfe eher noch zugenommen hat die Verurteilung der Waffen, deren sich die Gegner eines Verfechters der Wahrheit bedienen. So heißt es 1794: „Ich weiß es eben so gut, daß ein entmanntes und nervenloses Zeitalter diese Empfindung und diesen Ausdruck derselben nicht erträgt; daß es alles dasjenige, wozu es sich nicht selbst zu erheben vermag, . . . Schwärmerei nennt, daß es mit Angst seine Augen von einem Gemählde zurückreißt, in welchem es nichts sieht, als seine Entnervung und seine Schande; daß alles starke und erhebende einen solchen Eindruck auf dasselbe macht, wie jede Berührung auf den an allen Gliedern Gelähmten; ich weiß das alles.“ [40]) 1806 setzt Fichte eingehend auseinander,[41]) wie sehr der natürliche Wahrheitssinn verkehrt worden und deshalb die natürliche Lehre „diesem Zeitalter so ganz neu und unerhört erscheint“. Das Charakteristische dieser und der noch anzuführenden Stellen liegt in der Bedeutung dieser all die langen Jahre gleichmäßig durchhaltenden gesamten Weltauffassung Fichtes.[42]) Sie bilden den Hintergrund, auf dem sich 1794 wie 1806 seine besondere Philosophie abhebt. Ferner erregt es Fichte, wie heftig von den Unvernünftigen die eigentlichen Nachfolger der Alten angegriffen werden durch „Fanatiker der Verkehrtheit“. Diese hätten es zur Virtuosität in einer Philosophie gebracht, die tatsächlich nichts anderes sei als nur ein possenhaftes Zwischenspiel, als ein kleiner Anhang zur völligen Barbarei [43]) oder wie Fichte kurz zuvor andernorts [44]) sagt: „Jene

---

[39]) Anweisung z. sel. Leben, 1806, S. 45.
[40]) (S. V). Um ein großes d. h. großes.
[41]) Anweisung z. sel. Leben, S. 60.
[42]) Bestimmung des Gelehrten S. 96.
[43]) Fichte, Anweisung S. 49f. Dazu s. hier S. 425.
[44]) Wesen des Gelehrten, 1805, W. VI, S. 361.

Philosophie ist daher — weit entfernt ein Vorschritt zur Wahrheit zu seyn, lediglich ein Rückschritt zu dem alten und verbreitetsten Irrthum."

Wie aller Fanatismus, so sei auch dieser „ausgegangen von dem Prinzip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch". Aus diesem Prinzip heraus und mangels eines klaren Begriffs sinnen diese Leute „nur auf weitschallende Worte". Zumeist legen sie es auf Verdächtigungen an. Das »nur durch das reine Denken« zu erfassende, Geistige nennen sie Mysticismus. Nach ihrer Ansicht existirt durchaus nichts, als das, was man mit Händen greifet. An innere Selbständigkeit, an „Schöpferkraft des Gedankens" glauben sie nicht. Dergleichen verwechseln nur die „Schwärmer mit der greiflichen Realität", und doch „existirt nichts, denn zuförderst der Bauch, und sodann das, was ihn trägt, und ihm die Speise zuführt; und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen".[45])

Es steht unter der Würde eines Gelehrten, namentlich eines schriftstellerisch tätigen, sich auf die persönlichen Verhältnisse der Vertreter solcher Ansichten einzulassen wie überhaupt dort, wo es sich nur um die Sache handelt, persönlich zu werden. Ihm steht vielmehr die Aufgabe zu, die gebührende Anerkennung dem Gedanken zu verschaffen, sich vom gegenwärtigen Zeitalter frei zu machen und den Blick der Ewigkeit zuzuwenden: Die „Idee allein treibt ihn, nichts Anderes"; sein Werk ist in sich selber „ein Werk für die Ewigkeit. Mögen künftige Zeitalter einen höheren Schwung nehmen in der Wissenschaft, die er in seinem Werke niedergelegt hat; er hat nicht nur die Wissen-

[45]) Fichte Anweisung S. 52 ff.

schaft, er hat den ganz bestimmten und vollendeten Charakter eines Zeitalters, in Beziehung auf diese Wissenschaft in seinem Werke niedergelegt, und dieser behält sein Interesse, so lange es Menschen auf der Welt geben wird. Unabhängig von der Wandelbarkeit, spricht sein Buchstabe in allen Zeitaltern an alle Menschen, welche diesen Buchstaben zu beleben vermögen, und begeistert, erhebt und veredelt bis an das Ende der Tage.“ [46])

[46]) Fichte, Wesen des Gelehrten, 1805, W. VI, S. 446.

Die Idee und der besondere Charakter des Zeitalters.

Diese Einordnung des fest begrenzten Charakters eines Zeitalters in seine Schilderung der Gedankengänge des allgemeinen Weltgeschehens beschäftigte Fichte vorzugsweise in den 1804—1805 gehaltenen, ein Jahr darauf veröffentlichten Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters".

Hier in diesen Grundzügen geht die Betrachtung des gegenwärtigen Zeitalters von dem Hervorkehren der überragenden Größe jener „kräftigeren Individuen der Gattung" aus, in denen die Herrschaft des Vernunftinstinktes sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, die da wirklich Produkte ihrer Zeit sind.

Das schon in der Überschrift zu dem Werke „über das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit" angekündigte Programm verrät seinen Zusammenhang mit der besonderen Art, wie Fichte als Zweck des gesammten Erdenlebens unserer Gattung hinstellt, „daß das Menschengeschlecht mit Freiheit alle seine Verhältnisse nach der Vernunft einrichte". Oder, wenn wenige Seiten nachher der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung als d a s Zeitalter bezeichnet wird, „da die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet", also d e r i d e a l e Z u s t a n d d e s M e n s c h e n g e s c h l e c h t e s, der in diesen Vorlesungen wie namentlich in denen vom

Jahre 1806, in der Anweisung zum seligen Leben, in keiner Darstellung von Fichte aus den Augen verloren wird. — Ihm besonders wichtig erscheinende Gedankengänge wiederholt er fast mit den gleichen Worten innerhalb dieses aus verschiedenen Werken gebildeten „Ganzen“: Man vergleiche dazu etwa seine Kennzeichnung der „Beweisführung beim Gegner“ in den Grundzügen und in der Anweisung!

Endlich sei auch auf den von Fichte nicht minder betonten Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre vom Jahre 1794 hingewiesen.

Mit einem biblischen Bilde sagt Fichte von unserem Zeitalter, daß es „die geliebte Frucht des Erkenntnisses zu erziehen“ unternommen, und in ihm die Menschheit sich selber ihr Paradies nach dem Vorbilde des verlorenen erbauet. So arbeitet sie zunächst — wenigstens in ihren klarsten Köpfen — auf ein Zeitalter der Wissenschaft hin, jener Wissenschaft, die „über alle Zeit und alle Zeitalter hinwegsetzt“, indem sie die Eine, sich selber gleiche Zeit als den höheren Grund aller Zeitalter erfaßt. „Dies Ziel vor Augen als die Grundmeinung derer, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und darum das Prinzip des Zeitalters selber, dieses: durchaus nichts als seyend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife.“

Auch über solche, die auf der Höhe des Zeitalters stehen, und die damit sich auch schon dem Wege nähern, auf dem sie den wahren Wert der Wissenschaft begreifen lernen, spricht Fichte lange vor Abfassung dieser Vorlesungen. So, wenn er von vornherein damit rechnet, daß die Denkart der Wissenschaftslehre viele Anhänger unter unseren Zeitgenossen finden werde, jedoch vorsichtig hinzufügt: „Ich hoffte nur, die Menschen auf den Weg zu führen, bis etwa in einem glück-

lichern Zeitalter längst nach meinem Tode vollendet würde, was ich angefangen.“ [47])

Auch hier macht Fichte den klaren Unterschied zwischen Menschen, die kraftvoll in der geraden Richtung vorwärts schreiten, welche die Menschheit weiter zu bringen imstande ist, und den anderen so sehr von ihnen verschiedenen, die er ebenfalls näher kennzeichnet. Die ersten haben ihr persönliches Leben „der Idee zum Opfer gebracht“.[48]) Anstatt ihrer besteht allein die Gattung. Im Hinblick auf das, was ihr dienlich, werden sie von Liebe zu der „Vernunftmäßigkeit“ eines solchen Lebens erfüllt. Auf sie ist als auf den einzigen übrig bleibenden Funken, „der den Menschen noch in der Vernunftkette erhält, . . . bei jedem, wenn er nur ehrlich und unbefangen sein will“, sicher zu rechnen. Bei ihm vermag man auch einen jeden solchen Menschen zu fassen. Gegenüber einer solchen „Liebe des vernunftmäßigen Lebens zu sich selber als eines gesetzmäßig bestimmten und geordneten“ stellt sich „die Liebe des vernunftwidrigen Lebens zu sich selber . . . dar: als Freude an der eigenen Klugheit, als kleinlicher Hochmuth und Eitelkeit auf seine Gewandtheit und Vorurtheilsfreiheit, und, um eine unedle Sache mit einem ihrer würdigen unedlen Ausdrucke zu bezeichnen, als ein sich Laben an seiner Pfiffigkeit“.[49])

Während edle und kräftige Menschen so von jeher für die Idee der Menschheit Opfer zu bringen imstande waren, man denke an Leute, die alles verließen, die „hinausgingen in die öde Wildnis“, „den bittersten Mangel und die här-

---

[47]) Von vielen Beispielen führe ich hier nur diese für Fichtes Ansicht über seine Wissenschaftslehre, über Zeitgenossen und über künftige Anhänger seines Werkes so besonders charakteristische Stelle aus seinem Briefe an Reinhold vom 21. März 1797 an, »Leben und literarischer Briefwechsel«, 2. Aufl. II., S. 235.

[48]) Fichte, Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 37.

[49]) Fichte, ebenda W. VII, S. 40.

teste Arbeit" übernahmen und noch mehr als dies taten,[50]) — zeigten die kleinen Geister sich dagegen unfähig der Aufopferung.[51])

Was einen Menschen groß macht, was ihm aber auch allein die höchste Befriedigung zu verleihen imstande ist, das ist die Kraft, sein persönliches Wolsein, seine individuelle Selbsterhaltung daran zu geben „entsagend den Genüssen", die er wol hätte haben können, um die Bahn frei zu machen für die Entfaltung der Gedanken, die künftigen Geschlechtern zum Nutzen sein sollen.

„Die Kraft dieses Begriffs" war es, die den durch die Geburt seiner Umgebung Gleichen zum körperlichen und geistigen Riesen herausarbeitete. Fichte legt Wert darauf, zu zeigen, wie schroff die Gegensätze hier in der menschlichen Gesellschaft sich zuspitzen. Er verurteilt die große Menge, die mit ihrem Trachten nicht über die gewöhnlichen Lebenszwecke hinausgehe. — Ihnen erscheint das als Schwärmerei, was den anderen zum wahren Glücke wird, da sie sich durch ihr Verhalten eins wissen mit dem Urquell des Lebens. Es kann sich hier auf mannigfache Art äußern. Z. B. in religiöser Betätigung, auf den Gebieten der Wissenschaft, der Kunst u. a. m. Hauptsächlich wird diese Betätigung möglich durch die Fähigkeit eines solchen Menschen, sich mit aller Macht einem bestimmten Gegenstande zuzuwenden. Fichte preist dies als eine besondere Woltat, die für alles entschädigt. Letzthin kommt es für einen so zielbewußt „Glücklichen" nur

---

[50]) Störring geht in seinen moralphilosophischen Streitfragen (Leipzig 1903) S. 132 ff. an eine bis ins einzelne wissenschaftlich fundierte Analyse solcher hier von Fichte als edle, kräftige Menschen bezeichneten „für das sittliche Lebensideal" Begeisterten und ihrer Wirkung, wobei er als besonderen Faktor hervorhebt: „. . . Das Leben sittlicher Heroen bietet besonders günstige Situationen zur Erzeugung kräftiger sittlicher Wertschätzungen."

[51]) Fichte, Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, besonders S. 41 u. 46.

darauf an, diese Art von Leben nicht mehr gegen eine andere zu vertauschen. Dann wird es ihm — entsprechend seiner Sehnsucht nach einem vollkommeneren Leben — auch wirklich zu teil. Es kommt selbständig und nimmt von ihm Besitz; endlich wird die ganze stoffliche Welt von lebenden Gedanken erfüllt. „Alles Leben in der Materie ist Ausdruck der Idee."

Damit spricht Fichte einen Gedanken aus, auf den wir wiederholt bei früheren Philosophen stoßen. Auch eine andere Auffassung, die er hier entwickelt, daß über dem Denken des einzelnen die Gesamtidee steht, ist durchaus nicht erst eine Fichtesche Errungenschaft. Bemerkenswert ist dagegen, wie er diese beiden Gedanken nebeneinanderstellt. „Das Denken selber", sagt er, „ist das wahre und einzige Selbständige und auf sich Beruhende." Das gilt vom Denken der stofflichen Welt gegenüber; doch ist es erst wahrhaft selbständig, wenn es nicht *bloß* ein individuelles Denken ist, „sondern das Eine und ewige Denken, in welchem alle Individuen nur Gedachtes sind".[52]) Damit vollzieht Fichte eine Steigerung derart, daß ihm im Stoffe das *Denken* die Triebkraft darstellt, im Denken wiederum die leitende *ewige Idee*. So kann er Sätze aussprechen als Folgerungen dieses Gedankenganges wie den: „nur im Bewußtseyn sind die Äußerungen der Idee verschieden, jenseits desselben ist diese Äußerung nur Eine".[53]) So kann er auch als einzelner im Blick auf das Ewige sich den richtigen Maßstab holen für das, was sein Volk aus Gedanken noch in Tat umsetzen muß. Liefert doch gerade die Geschichte des deutschen Volkes besonders gute Beispiele für die große Forderung zum *Selbst*denken und Selbstbegreifen. In der Unterdrückung solcher *Tätigkeit* sieht er außerdem die

[52]) Fichte, Grundzüge des Gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 55.
[53]) Fichte, ebenda S. 58.

wahre Quelle des Übels, das in Gestalt einer verhängnisvollen Abweichung von der Einfachheit des Christentums sich bemerkbar machte. Von hier aus greifen die Fragen, die Fichte bisher für die Wissenschaft im allgemeinen und für die bedeutsamen Wirkungen der Kunst gestellt hat, noch viel weiter auf das Wesen der Religion über. So treffen wir hier auf eine ganze Reihe von Andeutungen, die wir ein Jahr später in seinem besonderen Werke über die Religion, in seiner Religionslehre, näher ausgeführt finden. Außerdem beschäftigt ihn, wie schon oben hervorgehoben, noch eingehend jene glückliche Vereinigung von Wissenschaft und Kunst, die Vernunftkunst.

Die Idee und der Staat.

Zur Erfüllung so großer Forderungen, wie wir sie in diesen Darlegungen Fichte stellen sahen, wird eine besondere Einrichtung nötig, der Staat. Er vereinigt die Einzelnen um eines gemeinsamen Zweckes willen zu einem Ganzen. Als letzte Aufgabe bleibt dann noch die zu lösen, eine so große Gemeinschaft vernunftgemäß auszugestalten, mit anderen Worten, den vernunftmäßigen Staat zu verwirklichen. Um dies zustande zu bringen, wird jeder mit seiner Arbeit ein Werkzeug der Gattung.

Von hier aus läßt sich wie früher eine philosophische Betrachtung anknüpfen, die die Verbindung zwischen den Einzelnen und dem Einen, dem Vollkommenen, in Fichtes System deutlich erkennen läßt. Das Wissen ist „vollkommenes Abbild der göttlichen Kraft". Hierzu kommt: „Das Wissen wird Selbstbewußtseyn."[54]) Nun ist aber Gott das Wissen selber, unwandelbar und unveränderlich zu aller Zeit. Damit ist von Fichte erwiesen, daß den Kern eines jeden das ursprüngliche, unveränderliche Ich ausmacht. Es ist mit anderen Worten gesagt, daß mit ihm das Ewige in den Menschen hineinragt, das wahrhaft Seiende, bei dem „an kein Entstehen, an keine Veränderlichkeit und an keinen willkürlichen Grund zu gedenken".[55]) Durch dieses Wissen wird uns erst die Welt vermittelt. Es betätigt sich u. a. an einem besonderen Gegenstande, an dem der Natur, und die Erfahrung, die hierbei

---

[54]) Fichte, ebenda W. VII, S. 130.
[55]) Fichte, ebenda W. VII, S. 129.

unser Wissen zu tage fördert, nennen wir „Physik".[56]) Das ist neben der als Wissenschaft schon erwähnten „Geschichte" der zweite Teil der Empirie. Hier folgen nun eine Reihe von Warnungen Fichtes, Erfahrungstatsachen unbeachtet zu lassen. Hier folgen ferner bedeutsame Ratschläge für die Anwendung einer wissenschaftlich kritischen Methode. Von ihnen an anderer Stelle!

Von der wichtigen Grundbedingung einer rechten Betätigung der Kräfte aller ohne Ausnahme, um die Kultur auf der Höhe zu erhalten, schildert Fichte zunächst die Grundform, das heißt die Gestalt oder das, „was überhaupt dazu gehöre, daß man nur im allgemeinen sagen könne, der Staat existiere". Dann wird weiter ausgeführt, was sich über seine einzelnen möglichen Formen sagen läßt. Im Staate sind entweder noch nicht „alle ohne Ausnahme allen, d. i. dem Gesamtzwecke, unterworfen, wie es im vollkommenen Staate seyn soll, . . . dies die ursprünglichste Form des Staates",

eine andere zeigt uns „alle ohne Ausnahme allen unterworfen"; einige Bürger haben Rechte, die über die anderer hinausgehen;

bei einer dritten ist verbürgt „Gleichheit der Rechte und des Vermögens aller", wobei keineswegs der Unterschied der Stände ausgeschlossen ist, „d. h. der bestimmten Zweige menschlicher Kraftanwendung, die einigen ausschließend überlassen sind".[57]) — Dies ist die vollendete Form eines Staates. Er verkörpert den echten Zweck der menschlichen Gattung. Der gegenwärtige Staat steht auf der zweiten Stufe, er arbeitet noch an der Vollendung seiner Form; er

---

[56]) Über das Zusammenfallen von „Zwecken" der Natur und des „Staatsgebildes" s. hier S. 275 f.

[57]) Fichte, ebenda W. VII, S. 150 f.

strebt, die dritte zu erringen. Bei der ersten war „die persönliche Freiheit des Einzelnen nicht garantirt“. Es bestand kein durch die Verfassung ihm zugesichertes Recht. Es gab keine Bürger, sondern nur Untertanen, bei der zweiten Staatsform hat jeder seinen Grad bürgerlicher Freiheit. Es ist außerordentlich wichtig, daß jeder Bürger Freiheit genießt, denn „der regierende Stamm“ ist der Bürger. „Der politischen Freiheit aber bedarf es höchstens nur für einen einzelnen“, denn politische Freiheit ist gleichbedeutend einem tätigen und wirksamen „Staatmachen! . . . ein Wille, welcher jeden an seinen Platz stelle, damit seine Kraftanwendung die der übrigen nicht störe, sondern unterstütze“. So kommt denn endlich wol eine absolute Form des Staates und die Erfüllung seines Zweckes zu stande. „In der absoluten Form des Staats, wo alle Kräfte aller für die nothwendigen Zwecke aller in Thätigkeit gesetzt sind, verbindet jeder alle anderen eben so weit, als er durch sie verbunden wird; alle haben gleiche bürgerliche Rechte oder bürgerliche Freiheit, und jeder ist zugleich ganz Bürger und ganz Unterthan, — und alle sind es eben darum auf die gleiche Weise“,[58]) und „der Zweck des Staats ist . . . kein anderer, als der der menschlichen Gattung selber: daß alle ihre Verhältnisse nach dem Vernunftgesetze eingerichtet werden“ oder wie Fichte dann gleich weiter ausführt, der „natürliche Zweck des Staats in den früheren Epochen, vor dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, ist, gerade wie bei einzelnen Menschen, der der Selbsterhaltung; darum, da ja der Staat nur in der Gattung besteht, die Erhaltung der Gattung, und, da die Gattung fortschreitend sich entwickelt, die Erhaltung derselben auf jeder Stufe ihrer Entwickelung:

[58]) Fichte, ebenda W. VII, S. 153.

beides zuletzt Genannte, ohne daß der Staat es sich deutlich denkt. Mit Einem Worte: der Zweck des Staates, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äußeren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit sich zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen könne, fallen zusammen; und indem auf die Erreichung des ersteren hingearbeitet wird, wird zugleich der letztere erreicht".

So wie der einzelne für den Staat arbeiten soll, so vermögen es auch alle Staaten wieder für die Zwecke der gesamten Menschheit. Sie helfen dadurch die Kultur ausbreiten, d. h. sie verwirklichen, was im Weltplane als Aufgabe an erster Stelle steht. — Fichte erhofft denn auch von der Zukunft, daß noch einmal alle Staaten zusammen eine einzige Völkerrepublik der Kultur bilden werden. Wie den Mitmenschen gegenüber alle Staaten ihre Pflichten haben, so wird für sie auch die Ausnutzung der Naturkräfte „ein zweiter nothwendiger Zweck".[59]) — Die politischen Ereignisse der Zeit legen es dann weiter Fichte besonders nahe, auch an einen Schutz für die erworbenen Kulturgüter zu denken. Er empfiehlt deshalb vorläufig Kriegsbereitschaft, bis einmal ein ewiger, den Künsten besonders förderlicher Friede eintritt. Kommt derselbe, so bleiben doch noch höhere Ziele als die der bloßen Selbsterhaltung des einen Staatswesens übrig. Es zeigt sich also einem die Kulturentwickelung Prüfenden, daß ein Staat, „indes er nur seinen eigenen Zweck der Selbsterhaltung zu befördern glaubt, dennoch den höheren Zweck der Entwickelung des Menschengeschlechtes befördere". Diesen Leistungen der Staaten sind aber auch Grenzen gesetzt. Gerade die höheren Zweige der Vernunftkultur, also

[59]) Fichte, ebenda W. VII, S. 161 ff.

in erster Linie die Religion, können nach Fichte schon deshalb nicht eigene Zwecke des Staates werden, weil sie wie die wahre Religion viel älter als das Staatsgebilde sind. Diesem hier entwickelten Gedankengange entsprechend soll auch die Kirche als eine „vom Staate völlig unabhängige Gesellschaft“ [60]) angesehen werden, doch dient die ganze Einrichtung des Staates dazu, äußerlich den Bestrebungen Halt zu verleihen, die auf wahre Vervollkommnung gerichtet sind. Eine besondere Anerkennung braucht und kann eigentlich der Staat gar nicht geben, wo es sich um die inneren Vorgänge eines auf das höhere gerichteten Lebens handelt. Hierbei wird doch immer „nur die Liebe des Guten, herausgeboren aus Freiheit, die rechte, nie versagende Triebfeder bleiben“.

Bei der an diese Betrachtungen sich anschließenden Rückschau auf die bisherige Kulturentwickelung hebt Fichte rühmend die Vorzüge der Europäer vor den Asiaten hervor, besonders den scharfen „Sinn für Recht“, den wahren „Charakterzug der Europäischen Völkerschaft“. Er führt unter nochmaliger Berücksichtigung der allmählich entstandenen Staatsformen Beispiele aus der Geschichte der alten Europäischen Kultur an. Da heißt es u. a. von einem siegreichen Volke, wie es „mit richtig europäischem Nationalsinne, nicht die Unterdrückung der Unterdrücker“, sondern nur Gleichheit des Rechtes und des Gesetzes begehrte, vor allem aber, daß sich eine höhere, eine zweite Staatsform überhaupt erst entwickelte „lediglich dadurch, daß der Staat in Griechenland unter anderen Bedingungen entstand, als unter denen er im mittleren Asien entstanden war“, bis dann eine neue Zeit sich anbahnte: „Das Christenthum wollte und sollte selbst leitendes und schöpferisches Prinzip des Staats der

[60]) Fichte, ebenda W. VII, S. 167.

neuen Zeit werden". Anknüpfend an das, was Fichte in solchem Zusammenhange über die Liebe gesagt hat, rühmt er hier vom Christentume: es ist diese Religion ganz gleich der, zum Schlusse der vorigen Rede beschriebenen Liebe zum Guten.[61] Welche hohe Bedeutung die „wahre Religion", d. h. das Christentum in dieser idealistischen Weltauffassung bedeutet, kann völlig nur verstanden werden, wenn man gleichsam ihren Anfang und ihr Ende, d. h. den ganzen Bereich zu ermessen trachtet, in dem sie auftritt. Ganz allgemein „läßt sich als unwidersprechlicher Grundsatz aufstellen: wo noch gute Sitten sind und Tugenden: Verträglichkeit, Menschenliebe, Mitleid, Wohltätigkeit, häusliche Zucht und Ordnung, Treue und sich aufopfernde Anhänglichkeit der Gatten gegeneinander, und der Eltern und Kinder, — da ist noch Religion".[62] Auch die Philosophie des Zeitalters vermag nicht an die Stelle des Aberglaubens, den sie zu grunde richtet, „die wahre Religion . . . zu setzen". Das ist aber das wesentliche an ihr und gibt uns gleichzeitig ein Bild von ihrem gewaltigen Umfange, daß sie „im klaren Bewußtsein des Menschen"[63] vorkommt und daß wahre Religion nichts weniger bedeutet als das Daseyn Gottes selber. Hier verknüpft sich in Fichtes Philosophie das höchste, was die Religion bietet, die Seligkeit, mit dem höchsten, was als Ziel der Vervollkommnung ein Staat hinzustellen vermag. Heißt es von dem Ziele der Religion für die Menschheit: Alles, „was Mensch ist, ist nach dieser Lehre im Wesen durchaus Eins und sich durchaus gleich, und alles auf die gleiche Weise bestimmt, in seinen Urquell liebend zurückzukehren und in ihm selig zu seyn", so an

---

[61]) Fichte, ebenda W. VII, S. 187.
[62]) Fichte, ebenda W. VII, S. 230.
[63]) Fichte, ebenda W. VII, S. 227.

diesen Gedanken anklingend im Hinblick auf die absolute Gleichheit der persönlichen sowie der bürgerlichen Freiheit aller: „dasselbe . . ., was schon als bloßer Staat sein Zweck seyn muß, wird ihm durch die Religion von neuem zum Zwecke gemacht."

Hieran knüpft Fichte Betrachtungen über das, was die wahre Religion bisher geleistet hat, und was sie auch gegenwärtig noch zu leisten imstande. Sie vollendet den Menschen „innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst, und durchaus frei, und durchaus klar und selig; mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde".[64]) Das vermag sie allein. Nur sie bewahrt vor dem „Mangel an Absoluter Würde".

Diese Schlußausführungen greifen von der Bedeutung des Staates für die Ausbreitung der Idee auf Erden ausgehend bereits auf ein weiteres ihrer Wirkungsfelder über. Von ihm handeln nach einer kurzen kritischen Übersicht die folgenden Abschnitte. Als eine Art Ergänzung zu diesem Abschnitte ist zu betrachten, was hier im vierten Teile von Fichtes Hauptwerk über Nationalerziehung gesagt wird.[65])

---

[64]) Fichte, ebenda W. VII, 231. Vgl. hier S. 212 f., 278, 289, 292, 298 f., 391, 417, 427, 433 f., 442.

[65]) S. hier S. 345 ff.

III. Rückblick auf die idealistische Grundanlage des Fichteschen Denksystems.

Gerade Stellen wie die eben herangezogenen zeigen, in einem wie ausgesprochen idealistischen Rahmen Fichtes System beginnt und endigt.

Der Ausgangspunkt der in wechselnder Form entwickelten Gedankenfolge ist durchaus idealistisch, an sokratische Philosophie erinnernd. Hier wie dort bedeutet Sehnsucht nach Erkenntnis und Trachten nach Vervollkommnung dasselbe.[66] Beide Philosophien, griechischer Idealismus wie der Fichtes klingen außerdem wieder ähnlich aus. Auch bei Fichte heißt es: Allen Menschen stellt die Religion das eine große Vervollkommnungsideal vor Augen. Einer ist also dem anderen gleich mit dem bleibenden Verlangen seines ganzen Daseins. Er hofft noch dereinst, zu der Höhe und zu der Würde emporgehoben zu werden, von der als dem Urquell alles Lebens er selbst auch einmal seinen Anfang genommen.

Die herbeigesehnte Erfüllbarkeit eines solchen Wunsches, eine so selig machende Vollkommenheit in Ausübung hoher, umfassendster Tugend zu erlangen, ermöglicht der Staat. So gehen Religion wie Staatsverfassung Hand in Hand. Im platonischen wie im Fichteschen Idealismus ist also der Staat die Form, in der sich die höchste, damit letzten Endes „religiös" zu nennende Idee verwirklicht.[67]

---

[66]) S. auch S. 255 und S. 289 Anm. 9.

[67]) Gerade des deutschen Volkes Beruf liegt nach Fichte darin, den gekennzeichneten Ideengehalt zu entwickeln. Frankreich wieder leistet Großes für die Ausgestaltung der äußeren Staatsform. Solche Fichte geläufigen und auch von ihm ein halbes Menschenalter, ehe er die Reden an die deutsche Nation hielt,

Dieser Vorgang beginnt bereits mit dem Denken,[68]) das sich Klarheit verschafft über unsere Aufgaben, über unsere Bestimmung. Ist aber die auf uns — seit sie „erfaßt" worden — erzieherisch wirkende Idee religiös, so wird uns auch sein Denksystem darüber aufzuklären haben, welcher Anteil der Sittlichkeit und Religion, welcher den Aufgaben des Unterrichts zukommt, diese höchsten Pflichten zu erleichtern. So steht eine Reihe neuer Aufgaben vor uns, ein richtiges Verständnis für das philosophische Denken Fichtes zu gewinnen. Als Teilergebnis des bisherigen an dieser Stelle nochmals: Es ist falsch, bei Fichte kosmopolitische Grundsatzlosigkeit auch nur zu vermuten. Nie kann jemand auf diesen falschen Gedanken kommen, der sich Mühe gibt nachzusehen, wie stark und wie oft Fichte in einem jeden Volke die Entwickelung besonderer Ideen schätzt und nur so die Menschheit sich Vervollkommnung erarbeiten sieht!

---

schon klar ausgesprochenen Gedanken offenbaren, wie wenig er von jeher absoluter Kosmopolit war. Überhaupt kann man ihn weder Pantheist noch Kosmopolit nennen, man müßte denn diese für seine Lebens- und Weltauffassung mißverständlichen Bezeichnungen derart einschränken, daß die wesentliche Bedeutung der durch sie angegebenen Richtungen so gut wie aufgehoben würde.

Eine unvoreingenommene wissenschaftliche Analyse wird hier allein aufdecken, daß das, was aus seinen Sätzen zum reinen Kosmopolitismus gestempelt worden, lediglich durch falsche Deutung seiner starken Betonung namentlich des für alle gleichen Endzieles (so hier S. 276) wie uranfänglichen (!) Ausgangspunktes (so hier u. a. S. 391) hervorgegangen ist.

[68]) U. a. s. hier auch S. 289 u. S. 298 f.

Vierter Teil.

„Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht
klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung."
„Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem anderen,
für ein anderes, und durch ein anderes zu seyn:
ich will für und durch mich selbst etwas seyn und werden."

Fichte, s. hier S. 323 u. 326.

I. Kritische Fragen.

Sitte, Sittlichkeit, Realisierung des Sittengesetzes in der Sinnlichkeit. Beziehungen zwischen Religion und Sittlichkeit. Abweisung der dem Denksysteme widersprechenden Standpunkte.

Gibt es nach Fichte außer Religion nichts Höheres als reine Sittlichkeit für den Menschen, so werden wir vermuten dürfen, daß er sie auch in seinem Denksysteme eingehend behandelt. Er tut das auch, und er wirft hier tatsächlich nicht allein diese so nahe liegende Frage auf, vielmehr ist ihm dieses Thema so wichtig, daß er es zu verschiedenen anderen in Beziehung setzt. Doch halten wir uns erst an das, was er überhaupt unter Sitte versteht und was er hierbei von uns fordert, d. h. welchen Sinn wir mit diesem Begriffe verbinden sollen. Fichte nennt ihn den Ausdruck für „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur gewordenen, und ebendarum im deutlichen Bewußtseyn durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander". Er meint damit den verborgenen, sich

immer gleich bleibenden Grund, aus dem man die Folgen mit ziemlicher Sicherheit „vorher berechnen kann“ und schließt dabei ausdrücklich zwei Bestimmungsgründe aus, nämlich den inneren der Sittlichkeit, der Moralität, sowie den äußeren des Gesetzes, da für einen Menschen das nicht Sitte zu nennen, was er erst bedenken und frei beschließen muß. Sitte eines Zeitalters wäre dementsprechend also anzusehen als ein „bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes“.

Wie aber ist dieses Werkzeug entstanden, wie wirkt es im Staate?

Man kann von einer negativen guten, d. h. von einer nur nicht bösen Sitte reden. Sie ist dadurch entstanden, daß sich das Christentum die „Einführung der Gleichheit aller vor dem Rechte und vor einer bestimmten, jedes Vergehen sicher entdeckenden . . . Gesetzgebung“ angelegen sein ließ, und es mag auch heute noch das drohende Gesetz sein, das „die böse Lust in den geheimsten Winkel des Herzens zurückscheucht“. Da jeder sein Wolsein will, verlangt ihn nicht, ungerecht zu sein. Es bringt ja niemandem die Ungerechtigkeit Gewinn, zumal wenn im Staate die Aufsicht eine gute, die Zahl „scharfsinniger Richter“ eine genügende ist.

Diese negative öffentliche Sitte wirkt nun wieder auf den Staat und auf die Art und Weise seiner Gesetzgebung zurück.[1])

Die aus der öffentlichen Sitte entspringende Wirkung führt zur positiven Sitte. „Die positive gute Sitte aber besteht darin, daß man in jedem Individuum die menschliche Gattung anerkenne und ehre.“ Noch anerkenne und ehre — selbst bei Schuldigen!

Hier kann ein Teil, „wenn er nur nicht von dem

---

[1]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 215 ff. Siehe auch hier S. 295 f.

barbarischen mosaischen Grundsatze: Auge um Auge, und Zahn um Zahn, ausgeht", um so größere Milde walten lassen, je sicherer er jeden, der sich vergangen, zu ermitteln imstande. Denn er wird sich selbst angesichts eines Verbrechers sagen, daß auch ein solcher „doch immer ein Mitglied der Gattung" sei, und damit das Recht habe, „zu leben solange er kann, um sich zu bessern". Es bleibt deswegen, und das ist auch die Hauptbestimmung in dem aufgestellten Begriffe der guten Sitte, die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen, d. i. das eigentliche Prinzip des Christentums, „die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht. Diese Begriffsbestimmung muß aber noch eine Erweiterung erfahren. Nicht die „bewußtlose", „nicht die bloß ideale Herrschaft des Christenthums . . ., sondern die durch den Staat hindurchgegangene und in ihm realisirte Herrschaft dieses Christenthums ist die wahre gute Sitte; und der Begriff dieser guten Sitte ist nun weiter also bestimmt: jedes Individuum wird als Mitglied der Gattung, wenn wir es als Werkzeug des Staates ansehen, und von ihm angesehen seyn wollen", zu achten sein. Geschieht dagegen keine vollkommene Durchdringung aller vom Staate, die ja erst durch die vollkommene Gleichstellung der Rechte aller ermöglicht wird, so verrät sich die Ungleichheit der Rechte als die eigentliche Quelle der schlechten Sitte, ja als die schlechte Sitte selbst.

Beispielsweise führt die Ungleichheit der Rechte zu einer ungerechten Beurteilung der Vermögenden und Gebildeten des Bürgerstandes im Hinblick auf die Privilegirten und umgekehrt. Durch die Wissenschaft würden die so getrennten am besten wieder verbunden werden. Den dann noch bleibenden mechanisch und körperlich Arbeitenden gegenüber ist es am besten, sie zu der Einsicht zu bringen,

„daß sie durchaus nicht der Willkür eines Einzelnen, sondern dem Ganzen dienen, und diesem nur soweit, als das Ganze ihres Dienstes bedarf; und daß jeder ihrer Mitbürger, welches Standes er sey", ohne Ausnahme ganz dasselbe Schicksal trage, und so muß es auch in Wahrheit sein. Dazu ist die Gleichheit der Rechte aller erforderlich oder ein Handeln so, als sei sie eingeführt, damit nicht beim großen Volke „die schlechte Sitte zur anderen Natur werde, die höheren Stände bloß für Bedrücker zu halten, die von ihrem Schweiße zehren". Das Volk müßte, um dieses Ziel zu erreichen, außer in der Religion auch über den Staat, über seinen Zweck und über seine Gesetze einen gründlichen und bündigen Unterricht erhalten.

Welche üblen Folgen ein Unterlassen solchen Unterrichts haben könnte, sagt uns u. a. Fichtes System der Sittenlehre einfach und bündig: „Wenn die niederen Klassen alle Vorschläge zur Verbesserung, die von den höheren an sie kommen, ohne weiteres von der Hand weisen", werden sie „nie weiter" fortschreiten, dagegen, „wenn sie auf den Rath der höheren merken".

Fichte übersieht es dabei keineswegs, daß diese fast immer selbst die Schuld tragen, wenn ihnen Ehrerbietung versagt wird. Dabei kommt es doch darauf an, alles zu vermeiden, was einer Verbesserung unseres Geschlechtes, als „dem Endzweck aller Sittenlehre" hinderlich sein könnte.[2]) — In Wirklichkeit gehört doch jeder, Mann für Mann, zur Gemeinde vernünftiger Wesen und damit notwendig „unter die Werkzeuge der Realisation des Sittengesetzes".[3]) Sorgfalt für andere, die moralischer Natur ist, wird daher nach Fichte genau so weit gehen als

---

[2]) Fichte, Das System der Sittenlehre, W. IV, S. 364 f.

[3]) Fichte, W. IV, S. 277 ff.

Sorgfalt für mich. Wie bereits im vorigen Teile erwähnt, gehört *notwendig* jeder einzelne schon rein leiblich unter die „zur Realisirung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt“ dienenden Werkzeuge!

Solche Erwägungen Fichtes erinnern außerdem an Auffassungen, wie sie der von inhaltlich nahverwandten Voraussetzungen ausgehenden Sympathiemoral eigen sind. Er unterläßt es, diese Folgerungen zu ziehen, weil er von Anfang an mit dem Begriffe Sympathie ein viel engeres Gebiet umschließt und ihn nur allmählich mehr erweitert. Statt dessen biegt er von einem anfangs ähnlichen Wege aus in das ihm vertrautere individualistische Seitengebiet ein, das die sittliche Vervollkommnung des Gelehrten hervorhebt. Wie, das erhelle durch Gegenüberstellung mit Sätzen, die den moralphilosophischen Streitfragen (I. Teil: Die Entstehung des sittlichen Bewußtseins) von *Gustav Störring* (Leipzig 1903) entnommen sind. In ihnen heißt es z. B. auf S. 121: „Die Entwicklung eines mehr oder minder komplexen gesellschaftlichen Organismus beeinflußt die sittliche Wertschätzung des Einzelnen zuletzt vor allem noch in der Weise, daß sie Anlaß giebt zur Erweiterung des Bereichs der Gegenstände seiner Sympathiegefühle und Sympathieempfindungen. Das Individuum lernt für das Wohl und Wehe dieses Organismus Sympathie empfinden und *kommt so dazu, mit der Förderung der Entwicklung dieses Organismus zu sympathiesieren und die Förderung der Entwicklung der Institutionen dieses Organismus zu erstreben.*“ [4])

---

[4]) Sind Fichtes Folgerungen *seines* Standpunktes auch durchaus nicht so einseitig schroff wie die von Störring gleich in der Einleitung zu dem oben erwähnten Werke bekämpften Nietzsches, so bleibt das von Fichte mit dem Begriffe

Beachten wir weiter Fichtes Voraussetzungen und die Folgerungen aus ihnen: Unser Nächster ist eben auch ein Werkzeug des Sittengesetzes und „vor dem Sittengesetze ist Menschenleben überhaupt von gleichem Werthe".

Doch Sorgfalt für andere darf nach ihm nicht auf Sympathie beruhen; sie muß vielmehr rein moralischer Natur sein. Sympathie „wirkt bei weitem schwächer". Denn, so begründet Fichte diese Tatsache, „man denkt dabei immer zuerst an sich selbst, und erst hinterher an seinen Nächsten".

Diese Andeutungen genügen durchaus, um zu zeigen, wie diese Gedanken über Fragen der Sittlichkeit bei Fichte stets eine besondere Bedeutung gehabt haben und dementsprechend in seinem Denksysteme ihre weitere Ausgestaltung fanden, z. B. in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters.

Was der einzelne, namentlich der Gelehrte dem *ganzen* Volke schuldig, wie er *sich* selbst schon deshalb auch möglichst alles das zum Ziele setzen muß, was sein *Volk* fördern kann, findet in diesem Werke vollendeten Ausdruck. — Dadurch kommt in dasselbe eine Großzügigkeit, die noch ganz besonders vorteilhaft in seiner Fortsetzung, in den Reden an die deutsche Nation zu Tage tritt, von unserem Thema aus betrachtet, eine durchgängige *Forderung nach ethischer Entwickelung*.

Wer als sinnlicher Egoist lebt, bleibt „nur ein halber Mensch" und weiß nichts „von dem Vermögen der mensch-

---

Sympathie umschlossene Reich eben doch hinter dem umfassenderen Störrings (s. bei ihm gleich a. a. O. S. 6) zurück. Deshalb anfängliche Übereinstimmungen und schließlich recht verschiedene Schlußfolgerungen, bis endlich auch hier in den Reden an die deutsche Nation der ursprüngliche Standpunkt unseres Idealisten aus dem Leben heraus vertieft wird.

lichen Natur. Ohne Sittlichkeit, dennoch durch das ewige Gesetz geleitet, ist ein Mensch nur so viel wie eine Sache. Er ist kein freier Wille. Mit ihm steht es wie mit einem unedlen Werkzeuge. Ihm bleibt fremd „das Gesetz der ewigen Fortentwickelung des Einen Lebens. Nur als Naturgesetz gebietet es bei ihm nicht als Pflichtgebot".[5]) Es sollte für ihn zu einem freien und edlen Werkzeuge werden, und er sollte ein Leben führen „in sich seelig mit unaussprechlicher Liebe" zum Urquell alles Lebens, das dahinfließt, „von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome".[6])

Geht man nun daran, dem Grunde des schließlich hervortretenden Unterschiedes bei Fichte genau nachzuspüren, so kommt man zu einer Stelle, an der sich eben in solchen Endproblemen der Philosophie, wie z. B. des Unterschiedes zwischen dem Moralischen und dem Religiösen, bei ihm eine neue Auffassung zeigt. Hier in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters erscheint ihm selbst ein so unvollkommenes Leben, das aufgegeben werden muß, gleichwol noch als Leben. Das hängt damit zusammen, daß er jede Gestalt einer Entwickelung als Leben ansieht. Dagegen nennt er nachher in seiner Anweisung einen Zustand, der aufgeopfert werden muß, nur noch Tod. Im übrigen sind aber Fichtes Gedanken über die letzten Begriffe seines Systems bereits in den Grundzügen so gut wie abgeschlossen.[7]) — Es ist ein Ansatz zu der Form, in die sein gesamter Idealismus ausklingt. Hier wird er mit den Worten angedeutet: „Nichts kann wahrhaftig seyn, das nicht eben darum ewig wäre."[8]) In der Gesamt-

[5]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII, S. 233.
[6]) Fichte, ebenda W. VII, S. 234.
[7]) Fichte, ebenda W. VII, noch S. 234.
[8]) Fichte, ebenda W. VII, S. 235.

entwickelung der Menschheit ist aber, was nicht unbemerkt bleiben soll, eine Erkenntnis der wahren Religion äußerst selten; man kann das am besten beobachten, wenn man das Innenleben eines wirklich Religiösen mit der Ansicht vergleicht, die in weiten Kreisen über die Seligkeit herrscht. „In jedem Momente hat und besitzt“ der aufrichtig Religiöse „das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig *hat* und *fühlt*, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, und daß sie insbesondere den herrschenden Systemen fremd sey, so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig seyn könne“.

Aus einer feinen Bemerkung entnimmt man hier weiter noch, worin Fichte die Religion anders beurteilt als die Sittlichkeit. Zunächst stellt er den Satz auf: Der Mensch „thut als Religiöser dasselbe“, „was das Pflichtgebot heischt“.[9]) Um zur Religion zu kommen, muß „das Reich der guten Sitte“ begonnen haben. Dazu fügt er nun die Worte: — „nur thut er es mit edlerem, freierem Sinn.“ Fichte denkt dabei an einzelne, von denen allein auch immer der Antrieb ausgeht, die wahre Religion anzuerkennen und sich für sie zu begeistern. Das hängt damit zusammen, daß ein folgerechtes Denken zur Religion hinführt, denn „das Denken aus sich selber heraus ist das erste Element der Religion“.[9]) Aber „ein eigentlich logisches Erzwingungsmittel der Einsicht gibt es nicht“. So sehr empfindet Fichte den Zusammenhang von Religion und *Denken*, daß er

---

[9]) Fichte, ebenda, W. VII, S. 241. Auf diesen Gedankengang Fichtes wies schon hier S. 225, 244, 271 f., 281 hin; s. auch S. 297 ff. Erweitert: S. 417, 429, 468 ff., 473.

weiter erklärt: „Die Finsternis ist die Gedankenlosigkeit, die Frivolität der Leichtsinn der Menschen", ihre „unaufhörliche Lüge". Während wir so beobachten, daß Fichte hier mehr und mehr zur Behandlung religiöser Fragen gelangt, versichert er, in der letzten dieser Vorlesungen noch ausdrücklich, daß die Art der Untersuchung in den Grundzügen eine religiöse gewesen sei. Für sie wurde auch religiöser Sinn vorausgesetzt.[10]) Als Wirkung denkt sich Fichte: „Das, was durch diese Untersuchungen Prinzip geworden seyn könnte, wäre" die fortan herrschende „Gewohnheit, alle Erscheinungen ohne Ausnahme aus dem religiösen Standpunkte anzusehen". Sofort erklärte er, daß allerdings nicht erst durch diese Vorlesungen jemand dazu gebracht sein könnte, von diesem Standpunkte aus alles zu betrachten, sondern zwei Einsichten kämen seinen Ausführungen zur Hülfe: Erstens die Ahnung von der Nichtigkeit der hier angestellten Betrachtungen. Außer dieser vorläufigen Vermutung aber noch die entscheidende weitere Einsicht, daß die Religion „alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt". Wer sich einer solchen Auffassung entgegenstellt, keine Einheit im Strome der Erscheinungen und einen Grund für sie anerkennen will, verfällt einer absoluten Gedankenlosigkeit. In ihr sieht er dann „die rechte, wahre Weisheit" . . . An vornehmen Benennungen, als da sind: „wahrer gesunder Menschenverstand, Skeptizismus, Kampf gegen Schwärmerei und Aberglauben, wird es nicht gebrechen". Nach solcher Auffassung „ist das Thier der geborene Weise und Philosoph; dem Menschen aber ist die Narrheit zu Theil geworden, welche darin besteht, daß man einen Grund der Erscheinungen sucht. Diese Narrheit, nach einem Grunde zu fragen, unterdrückt der

---

[10]) Fichte, ebenda S. 247 ff. Siehe auch hier S. 292 ff.

Weise soviel er vermag, und macht so durch Kunst sich wieder zum Thiere. Läßt sich nun etwa durch diese Maxime und alle die ihr beigelegten vornehmen Namen jener Trieb, sicheren Boden zu finden, noch nicht unterdrücken, so sucht man durch andere Mittel, ihn zum Schweigen zu bringen." Man versucht dies, „um an sich selbst Rache dafür zu nehmen, daß man sich doch einmal überraschen und ergreifen ließ, auch deshalb, damit uns ja die anderen einer solchen Schwachheit nicht für fähig halten. Man flieht keine Gesellschaft ärger, als die seiner selbst."

Mit diesen Worten verrät Fichte, wie entschieden er seinen eigenen Standpunkt durchzusetzen sucht. Für und Wider stoßen hier hart aufeinander. Es sind felsenfeste Überzeugungen, denen Fichte auch durch diese Schilderungen des gegenwärtigen Zeitalters zum Siege verhelfen will: Für ihn liegt in ihnen der Antrieb zum Kampfe für die Wissenschaft gegen gedankenlose Unwissenschaftlichkeit, die unter allen Umständen überwunden werden muß.

Ergänzungen zu Fichtes besonderer Ausgestaltung des Problems „Religion und Sittlichkeit".

Suchen wir auf Grund zahlreicher von Fichte besonders betonter Stellen seines „gegenwärtigen Zeitalters" einen ersten Einblick zu tun in die Art, wie er das Problem „Religion und Sittlichkeit" weiter auszugestalten versteht! Das kann gerade im Gange unserer Untersuchung geschehen, ohne einer ausführlicheren Darstellung seiner Religionsphilosophie vorzugreifen. Wir halten uns an die Kernstellen, die sich zu diesem Thema hier finden!

Ist die Religion der Urquell des Lebens, so stellt sie einen auf Freiheit sich stützenden Antrieb zur Sittlichkeit dar. Sie wird zum immer gleich bleibenden Grund. Sie wird zur Natur, zum Prinzip. — Weil sie zur Natur wird, deshalb wird sie uns ebensowenig deutlich bewußt[11]) wie das „einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kern durchdringt. Einmal ausgebrochen, quillt es aus sich selber ewig fort und verbreitet sich ohne Aufhören".[12]) Der Antrieb aber „zur Anerkennung und Verbreitung wahrer Religion" geht am besten von einzelnen aus, die selbst begeistert, auch die Gabe besitzen, „ihre Begeisterung mitzutheilen".[13])

„Der einzelne erhält also den Antrieb von seiner ihn „unmittelbar zum Handeln" treibenden Natur aus. Dann drängt ihn der Gedanke, dann strömt die Idee „unmittelbar zum Handeln . . . aus in das persönliche Leben des Men-

[11]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 215.
[12]) Fichte, ebenda W. VII, S. 248.
[13]) Fichte, ebenda W. VII, S. 237.

schen".[14]) Das ist der Antrieb namentlich des religiös Gesinnten. — Um hier nun jeden Gedanken daran, es läge durch den „Antrieb" etwas wie Zwang vor, zu beseitigen, fügt Fichte sogleich ausdrücklich hinzu: Das, wozu ihn die Natur drängt, muß er mit Freiheit zu seiner Maxime machen. Die Mühe dagegen, die Menschen darauf verwenden, diesen Trieb zu unterdrücken, ist den Absichten der Natur mit uns entgegen. Er sucht in uns festen Boden zu gewinnen und man soll ihm darin freien Lauf lassen. — Wie sehr gerade hierin gefehlt wird, wie sehr wir uns den Regungen unseres Innenlebens verschließen, schildert Fichte mit beredten Worten. Wir knüpfen hier an eine schon herangezogene Stelle wieder an: „Man versucht, sich selbst mit jenem Streben aufzuziehen und lächerlich zu machen, indem man überhaupt es lächerlich zu machen sucht", unter anderem deshalb, „damit ja die anderen einer solchen Schwachheit uns nicht für fähig halten. Man flieht keine Gesellschaft ärger, als die seiner selbst". An der Leerheit dieser Auffassung ändern auch die vornehmen Benennungen nichts, mit denen sie sich gern schmückt: „Wahrer, gesunder Menschenverstand, Skeptizismus, Kampf gegen Schwärmerei und Aberglauben."[15]) Doch „das leere und unerquickliche freigeisterische Geschwätz hat Zeit gehabt, auf alle Weise sich auszusprechen; es hat sich ausgesprochen, und wir haben es vernommen . . . Wir sind desselben müde; wir fühlen seine Leerheit und die völlige Nullität, welche es uns, in Beziehung auf den doch einmal nicht ganz auszurottenden Sinn für das Ewige, giebt. Er bleibet dieser Sinn", und nun entwickelt Fichte, nachdem in solcher Ausführlichkeit die prinzipiellen Frage behandelt worden und der Ausgangspunkt für

[14]) Fichte, ebenda, W. VII, S. 119.
[15]) Fichte, ebenda, W. VII, S. 249.

die Religion als in unserer Natur begründet, ja als diese Natur selber erkannt worden, die Aufgabe der Philosophie, die sittlichen Begriffe zu entwickeln. — Er zeigt, wie sie hier schon vorgegangen: „Eine männlichere Philosophie hat“ den Sinn für das Ewige seitdem „dadurch zu beschwichtigen gesucht, daß sie einen andern Sinn in Anspruch nahm, den für absolute Moralität, unter dem Namen des kategorischen Imperativs“. Manchen hat diese Philosophie wol aufgerichtet, doch „dies konnte nur eine Zeitlang dauern; gerade dadurch, daß ein verwandter Sinn gebildet wird, fühlt der unbefriedigte um so stärker seine Nichtbefriedigung. Wird nur endlich das Wahre an ihn kommen, so wird er“, der bisher geruht „und an mancherlei Unrichtigem sich versucht hat, dieses Wahre um so schärfer unterscheiden, und um so innigeres sich aneignen“. Vorbereitungen, diesen Zustand herbeizuführen, trifft zur Zeit die Philosophie. Was sie vorbringen wird, ist auch bereits „in den Urkunden des Christenthums“ niedergelegt, nur wird bei der Philosophie das „Dunkel der Formel“ verhängnisvoll und die „Urkunden des Christenthums“ sind auch noch unverstanden. Es heißt abwarten, wie und wodurch sie in die Welt werden „eingeführt werden“.[16])

Diese Bemerkung Fichtes gewinnt an Interesse durch seinen Versuch vom Jahre darauf, dieser Auffassung durch seine „Anweisung zum seeligen Leben“ den Weg zu ebnen. Ferner durch Fichtes immer besonders nachdrückliches Eingehen auf alle von Kant aufgestellten, an das praktische Leben gerichteten Forderungen. Nahe genug liegt es, daß er nie eine passende Gelegenheit versäumte, an den kategorischen Imperativ anzuknüpfen.

Erscheint er Fichte im Denksystem als höchste Form des

[16]) Fichte, ebenda W. VII, S. 230f. Dazu vgl. hier auch S. 216ff.

Bewußtseins, als das wahre Leben,[17]) so ist auch diese Auffassung bei Fichte von Anfang an wissenschaftlich angelegt. Man vergleiche etwa seine Problemstellung 1797, Sätze wie: „Des kategorischen Imperativs ist man nach Kant sich doch wohl bewußt? Was ist denn dies nun für ein Bewußtseyn?" [18]) Für Fichte sichert die Beantwortung dieser Frage „die Grundlage aller Philosophie". Denn für ihn ist es die Frage der Idee! Wie hängt nun ihr Wirken mit dem religiösen zusammen? So lautet sie hier.

Wie für den einzelnen die Idee die treibende Kraft zur Philosophie darstellte, so hat die Religion „in der neuen Zeit die Liebe zur Philosophie entzündet". Weiter, „in der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen".[19])

Stellen so Religion wie Philosophie treibende Kräfte dar und fördern dabei die einen die anderen, so können wir deshalb auch von vornherein erwarten, daß sie gleiche Ziele im Auge haben werden, und nicht sehr wesentlich kann auch nur der Unterschied beider von verwandten Wegen sein.

Fichte führt dieses Thema ebenfalls in der erwähnten „Anweisung zum seeligen Leben" näher aus, hier in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" ist es angedeutet, so dort, wo er nach einander die beiden Fragen behandelt: Was heißt Sitte und worin besteht die wahre Religion? —

Sitte ist ein allgemeines Betragen, das hervorgeht aus „zur Natur gewordenen, und darum im deutlichen Bewußtseyn nicht vorkommenden Principien. Sitte hält zunächst lediglich vom Bösen

---

[17]) Fichte, Wesen des Gelehrten, W. VI, S. 367 ff., besonders S. 369.
[18]) Fichte, W. I, S. 472.
[19]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 214.

zurück, ist insofern also noch eine negative gute Sitte. Durch sie „wird jedwede innere Versuchung zur Ungerechtigkeit gegen andere . . . gleich in der Geburt erdrückt“. Doch sie hält den Bürger „durch das sichere Bewußtseyn, daß dabei nichts als unausbleibliche Strafe und Verlust zu erwarten sey“, „nicht etwa nur von Ungerechtigkeit“ ab, innerlich, moralisch, sondern diese gute Sitte leitet auch äußerlich, d. i. als Gesetzgebung zu einer höheren Schätzung der Menschen. Dann tritt sie als „positive gute Sitte“ zu Tage, deren Wesen darin besteht, „daß man in jedem Individuum die menschliche Gattung anerkenne und ehre“ [20]) . . . „Mit anderen Worten: daß die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht sey.“ — Noch in den „Reden“ führt Fichte ganz ähnlich aus, wie stark Sittlichkeit von Anfang an als Grundtrieb im Menschen liegt: „Da aus nichts sich nicht etwas machen läßt, die noch so weit gesetzte Entwickelung eines Grundtriebes aber ihn doch niemals zu dem Gegentheile von sich selbst machen kann: wie sollte doch die Erziehung“ Sittlichkeit in die Kinder hineinbringen? Tatsächlich besteht ihre Aufgabe, eben weil dieser Grundtrieb bereits da sein muß, allein darin, „die ursprünglichste und reinste Gestalt, in der sie zum Vorschein kommt, zu ergründen“.[21]) —

Fahren wir nun mit dem oben erwähnten Gedanken der durch diesen sittlichen Grundtrieb bedingten natürlichen Gleichheit aller Menschen fort! Sie ist das eigentliche Princip des Christenthums; die allgemeine bewußtlose Herrschaft dieses Christenthums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche treibende Princip des öffentlichen Lebens,

[20]) Fichte, ebenda W. VII, S. 215 ff. Fichte überhaupt gegen reinen Subjektivismus s. u. a. hier auch S. 32 ff., 41, 182, 190, 283, 325, 333 f., 343 f., 345 f., 347, 474.
[21]) Fichte, Reden, W. VII, S. 414.

wäre daher zugleich der Grund der guten Sitte, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte".[22]) Man muß sie voraussetzen, wenigstens als etwas, zu dem es kommen solle und müsse. Dementsprechend muß man auch jeden so behandeln, „als ob es dazu kommen müsse", während es die eigentliche Quelle der schlechten Sitte ist, stillschweigend vorauszusetzen, „daß es bei dieser Ungleichheit bleiben müsse".

Zur richtigen Erfassung dieses Standpunktes ist es notwendig, daß das Volk „über den Staat und seinen Zweck und seine Gesetze ... gründlichen und bündigen Unterricht"[23]) erhalte. Ferner soll ein jeder nur nach dem, was er für das Allgemeine tut beziehungsweise wol noch tun wird, Ehre empfangen.

Religion ist, wie schon erwähnt, das verborgene Princip der Erscheinungen, „dasjenige, was zum innern Leben selber, — zum Grunde alles Thuns und alles Sprechens geworden ist". Was man aber als selbständiges Dasein der Religion bezeichnet, „ist keine Sache, noch äußert es sich in irgend einer Sache, sondern es ist ein Bewußtseyn, und zwar ein durchaus in sich selber geschlossenes Bewußtseyn".[24]) — So angesehen bildet bei Fichte also „die wahre Sittlichkeit" die „im gewöhnlichen Leben und in einer wolgeordneten Gesellschaft" ausreichende Vorstufe zur Religion.

Man muß diese häufig bei Fichte hervortretenden Ansichten einmal so dicht neben einander haben, um zu verstehen, wie Fichte Religion nicht als Tun bezeichnen kann und dann wieder das: Handle, handle denen zuruft, die in ihrem ganzen Benehmen zeigen sollen, daß sie von der Religion geleitet werden. — Es sei hier dieser Unterschied, den

---

[22]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 220.
[23]) Fichte, ebenda W. VII, S. 221 ff.
[24]) Fichte, ebenda W. VII, S. 227. Siehe hier auch S. 41, 219 ff.

Fichte macht, nicht auf die Spitze getrieben, damit nicht ein Widerspruch vorhanden zu sein scheint, wo tatsächlich keiner ist.

Daß die Religion kein Tun sei, ergiebt sich für Fichte zunächst einmal daraus, daß das wahre Christentum „außer in Individuen, öffentlich und als Weltzustand noch gar nicht da gewesen".[25]) Wahre Religion aber und Christentum sind gleichbedeutend; so beginnt die dreizehnte Vorlesung der Grundzüge mit den Worten: „die einzig wahre Religion, oder das Christentum"[26]) und nach einem fast wörtlich gleichen Eingange der sechszehnten Vorlesung, fährt er mit der Erklärung fort, „welche beide Ausdrücke uns bekanntlich ganz gleichbedeutend sind".[27])

Daß die Religion kein Tun, sondern ein Besitzen und Fühlen der Seligkeit ist, deuten ferner die uns bekannten Sätze an: Der von Religion Ergriffene und durch sie Geweihte hat und besitzt in jedem Momente „das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig hat und fühlt, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln". Ja, Religion scheint gar kein Handeln sein zu können, da ihr Wesentliches in dem Erfassen des Ewigkeitsgedankens liegt,[28]) und noch weiter äußert sich Fichte geradezu so: „Sie ist gar kein Thun, noch Thätiges, — sondern sie ist eine Ansicht; sie ist Licht, und das einige wahre Licht, welches alles Leben und alle Gestaltungen des Lebens in sich trägt, und sie in ihrem innersten Kerne durchdringt."[29]) Philosophisch gefaßt, muß also hier die Einheit von Religion und Wissenschaft gleich wieder von Anfang an deutlich zu Tage treten. Wir verstehen, wenn Fichte auf die

---

[25]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 228. Vgl. S. 213.
[26]) Fichte, ebenda W. VII, S. 185.
[27]) Fichte, ebenda W. VII, S. 226; im Text welche in welde verdruckt.
[28]) Fichte, ebenda W. VII, vgl. z. B. S. 235.
[29]) Fichte, ebenda W. VII, S. 248.

Gleichheit der Grundformen auch mit der Fassung hinweist: „Kurz, nicht das bloße Wahrnehmen, sondern das Denken aus sich selber heraus ist das erste Element der Religion." [30])

Fichte kommt dem Einwande zuvor, daß sich von diesem Elemente des Denkens aus keine folgerichtige Weiterentwickelung der Religion ergeben habe, indem er gesteht, daß die Religion seit der Zeit „ihres ersten Eintrittes in die Welt" „zufällige Modificationen" erhalten habe. Immerhin sei „das einzige, in dem ewigen Fortflusse der neuen Zeit bestehende und unwandelbare das Christenthum", und indem Fichte nun ausdrücklich fortfährt, daß es das Princip „aller Sitte in der neuen Zeit" sei,[31]) reiht er wieder den Schluß an den Anfang zu einer Vereinigung, wie einst der Ausgangspunkte, so jetzt auch der praktischen Ziele von Religion und Sittlichkeit, — so viel Modifikationen dazwischen auch diese nahe Zusammengehörigkeit als unwahrscheinlich mögen annehmen lassen! Fichte drückt gelegentlich diesen ihm so geläufigen Gedanken fortschreitender Entwickelung auf den verschiedenen Stufen der Ausbildung in solchen Wendungen aus: Die geistige Bildung ist das Erste, womit die neue Erziehung ihr Geschäft anhebt. Doch . . . nur das bedingende Mittel, um sittliche Bildung an den Zögling zu bringen . . . Die Erziehung zur wahren Religion ist das letzte Geschäft der neuen Erziehung." Weiteres s. S. 320 ff.

Auf die häßlichen Ungleichheiten zwischen Religion und sittlichem Tun hinzuweisen, unterläßt Fichte keineswegs. — So findet er sehr scharfe Worte wider die, die aus der Ungleichheit der Menschen in diesem Leben „den höchstmöglichen Vortheil zu ziehen" suchen, während sie für jenes Leben zugestehen: „Vor Gott sind wir alle gleich." [32]) Ebenso

[30]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 241. Siehe hier u. a. S. 289 f., 417, 427. Vgl. 201.

[31]) Fichte, ebenda S. 213 f.

[32]) Fichte, ebenda S. 221.

weiß er recht wol, daß die nicht immer die lautersten Beweggründe haben, die „dem Volke Religiosität wünschen“. Dem Volke insbesondere, „bei welchem Wunsche sie vielleicht noch eine andere Absicht für sich selbst im Hinterhalte haben“.[33])

Brechen wir hier ab, um nur noch auf einen Gedanken hinzuweisen, dem es im folgenden noch nachzugehen gilt.

Um so wichtiger wird, das betont Fichte auch in dieser Zeit, also vor Abfassung der Reden an die deutsche Nation, anknüpfend an seine früheren Äußerungen zu diesen Fragen, die Erziehung der einzelnen und durch besonders Berufene die Erziehung seines Volkes.

Zu diesen ganzen Ausführungen vgl. hier auch Seite 277 f.

---

[33]) Fichte, Grundzüge, S. 227.

II. Erziehungsfragen.

Einiges über Erziehungsfragen zur Zeit, als Fichte sein Denksystem aufstellte. Wissenschaftliche Grundlagen der Ansichten Fichtes über Erziehung.

Fichtes ganze Richtung, so wie sie deutlich auch in den eben erwähnten Ausführungen zutage tritt, läßt die eine große Aufgabe erkennen, in deren Dienst er seine Philosophie stellt, an seiner und anderer Vervollkommnung mitzuarbeiten. So entstände eine Lücke, wollte man von der Behandlung seiner Sittlichkeitsideale aus zu einem neuen Teile übergehen, ohne erst Fragen zu berücksichtigen, die streng genommen mehr der Pädagogik als der Philosophie zugeordnet zu werden verdienen. Gerade sie bedeuten vielmehr für die schon erörterten Probleme einen sicheren Abschluß seines Systems überhaupt insoweit, als sie — seiner Gesamtanlage nach — aus ihm bereits als Reihe notwendiger *Folgen* hervorgegangen sind. Deshalb sind sie wenigstens ihrer Entstehung, ihrer philosophischen Umrahmung und Bedeutung nach an dieser Stelle zu würdigen.

Fragen wir der Stimmung im Zeitalter Fichtes Rechnung, so würde es uns eher Wunder nehmen, wäre gerade dieser Philosoph — ausnahmsweise — auf Fragen der Erziehung nicht eingegangen. Anregungen zur Stellungnahme waren in Fülle geboten. Ja es hätte seltsam zugehen müssen, wenn unser für alle Fortschritte auf dem Gebiete der Kultur so lebhaft eingenommener und von jeher auch für das Geistesleben der Antike begeisterter Philosoph keinen besonders *starken* Anteil an dieser Bewegung genommen hätte. Waren doch auch durch Kant, durch deutsche Dichter und

Philosophen alte griechische Erziehungsideale während des ganzen Zeitalters der Aufklärung stark in den Vordergrund gerückt. Thesen und Gegenthesen wurden allerorten lebhaft erörtert, als Fichte zu wirken anfing. Ihn packten diese Probleme so unmittelbar, daß wir ihn in Rücksicht auf seine Stellungnahme zu Fragen der Erziehung in einem neuen Lichte sehen werden. Dabei hat er in einer Folge von Einzelausführungen so stark auf Zeitströmungen Rücksicht genommen, daß wir ihn hier nur schwer richtig beurteilen können, unterrichten wir uns über sie nicht wenigstens allgemein.

Schon in seinem Denksysteme äußert Fichte großartige pädagogische Gedanken. Deshalb fügen sich später von ihm verfaßte zusammenhängende Darstellungen so leicht in diesen Ideenkreis ein. Auch entnimmt er beidemal die große Umrahmung den Vorgängen, die sich um ihn her abspielen. Er behält Fühlung mit Zeit und Wirklichkeit. Wie zu erwarten, wahrt er im Urteile Selbständigkeit: So auch, wenn es ihm als Schüler Kants näher liegt, auf Pflichterfüllung hinzuwirken (wie hier z. B. S. 190 f., 213—221), begonnen bei der eines jeden einzelnen, während Rousseaus Anhänger mit Vorliebe von allen möglichen Rechten sprechen.[34])

Auch auf einen anderen von Fichte hervorgehobenen Gegensatz zwischen ihm und Rousseau hier zu achten, empfiehlt sich. 1794 nimmt Fichte in seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten eine „Prüfung der Rousseauischen Behauptungen über den Einfluß der Künste und Wissenschaften auf das Wohl der Menschheit" vor. In ihr erörtert er zum ersten Male eine einzelne historisch-kritische

---

[34]) Daß Fichte überhaupt dem deutschen Volke besondere Aufgaben zuweist, und insofern nicht Kosmopolit genannt werden kann, s. u. a. S. 271, 280 f. u. Anm. 67; S. 304 f. u. Anm. 36. Weiter S. 343 und zu vgl. S. 351, 391.

Fichte hält an dieser Auffassung mit gewohnter Gleichmäßigkeit fest, s. S. 183. Vgl. dazu die S. 358 angeführte Stelle über die offensichtliche Nichtanwendbarkeit des Rousseauischen Rechtsbegriffes.

Erziehungsfrage. Ihr folgen im Laufe seines Lebens noch manche Urteile über andere Pädagogen.

Bemerkungen über *eigene* pädagogische Erfahrungen macht sich Fichte schon in seiner Züricher Zeit. Als Hauslehrer fand er dort Muße, sie zu sammeln und mit denen großer Erzieher zu vergleichen. Denn er benutzte bald seine in der Schweiz sich entwickelnden Beziehungen zu hervorragenden Männern, um sich, von ihnen angeregt, immer sorgfältiger, mit einem bewunderswert fortgeschrittenen pädagogischen Verständnisse in solches Geistesleben wie in das Rousseaus als Erziehers hineinzudenken. Auch ließ er es sich angelegen sein, Pestalozzis Wirksamkeit durch persönlichen Gedankenaustausch kennen zu lernen. Die ganze Art und Weise, wie diese Ereignisse in Fichtes Leben sich abspielen, wie sie auf sein Gemüt und dann wieder streng wissenschaftlich auf ihn weiter wirken, zeigen von seiner scharfen Beobachtung gleich der ersten in Frankreich sich abspielenden Revolutionsereignisse an, wie treu er den geschichtlichen Inhalt inmitten seiner auf *umfassende* Ziele gerichteten Weltanschauung festzuhalten und zu beantworten imstande war, wie wol er deshalb auch gerade seinem eigenen Volke Bestimmtes zu bieten wußte. Vorstudie dazu wurde ihm ein Nachspüren jener Begleiterscheinungen der Revolution, zumal sie sich von Anfang an nicht bloß auf das „innerpolitische" französische Reich beschränkte. Als Fichte erkannte, wie sie auf ethische, soziale und allgemein kulturelle Gebiete immer stärker umgestaltend wirkten, folgerte er, welche Aufgaben seiner Nation zukamen gegenüber der wieder zu einem anderen Wirken berufenen Nachbarnation.[35])

---

[35]) Wir erwähnen nur, wie Fichte sich über diese Umwälzung im französischen Staate am ersten durch einen Vergleich mit der Form eines Vertragschließens Klarheit glaubte verschaffen zu können: So, daß das Ergebnis eines Vertrages hier also der französische Staat, in seiner bisherigen Form aufgelöst und dann

In der gleichen Schrift nun, in der Fichte seine Betrachtungen über die Revolution anstellt, in den „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", weist er seinen Deutschen eine echt idealistisch gedachte Rolle zu. Frankreich hätte danach die Aufgabe gehabt, einen neuen politischen Zustand herbeizuführen, Deutschland dagegen müsse freie Bahn schaffen für neue Schöpfungen auf wissenschaftlichem Gebiete.

So hat Fichte in dieser Frühschrift seinem Volke bereits eine erzieherische Aufgabe gezeigt, auf die er es nachher mit größter Bestimmtheit von neuem hinweist. Wenn sich zwischen dieser und der nachmaligen Zeit, wie sich dies bei einem wissenschaftlichen Weiterarbeiten von selbst versteht, Fortschritte in der Auffassung zeigen, so ist es dennoch grundfalsch, wird von Fichte behauptet, er habe über kosmopolitischen Ideen jemals die Eigenart und gerade die hohe erzieherische Befähigung und damit auch zugleich den Beruf seines deutschen Volkes aus dem Auge verloren.[36])

---

auf neuer Grundlage wieder aufgebaut werden könne. Die Tatsachen überzeugten ihn davon, wie unmöglich es sei, einem Lande von vornherein eine so vollkommene Staatsform zu geben, daß an ihr niemals mehr etwas geändert zu werden brauche. Diese Einsicht war eine Errungenschaft des über solche Probleme nicht nur theoretisch nachforschenden Philosophen. Hatten doch im 17. Jahrhundert die Doktrinäre die Unveränderlichkeit einer bestehenden Staatsform als durchaus wünschenswert gelehrt. Dies wurde ihnen allzu lange nachgesprochen und ihre Lehre zu wenig an den Erscheinungen des Lebens geprüft. — Fichte betont demgegenüber, es können die vertragschließenden Bürger erkennen, daß die augenblickliche Form des Staates unbefriedigt lasse. Verständen sie sich dann zu einer Auflösung des von ihnen gegründeten Staates, und vollziehe sie sich rasch, so gewinnt sie das Gepräge einer Revolution. — Etwas anderes sei es, daß infolge des Eingreifens Napoleons die Franzosen nicht zu dem Ziele gelangten, um deswillen sie überhaupt ihre große Revolution unternommen hatten.

[36]) Eine Entschuldigung für die wissenschaftlich unhaltbare Auffassung, die über die politische Gesinnung Fichtes ausgesprengt worden, mag in der Wahl der Aufgaben zu finden sein, an die sich Fichte zunächst machte. Doch wenn er z. B. gleich in dem folgenden Jahre in seinen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und fast in der ganzen Reihe ähnlicher Werke kein bestimmtes Volk mit Namen nennt, dem durch die geschilderten Gelehrten Förderung erwachsen soll

Laufen doch seine Bezeichnungen für dasselbe von Anfang an darauf hinaus, daß es ihm als das Ich unter den Völkern der Erde gilt. Das ist aber in ausgesprochenem Gegensatze zu allen täuschenden, verschwommenen Gleichmachereineigungen des Kosmopolitismus für Deutschland die höchste, — es damit bewußt aus der Zahl aller anderen Völker heraushebende — Auszeichnung, die ihm Fichte mit diesen Worten entsprechend der von ihm durchgeführten Anwendung des Begriffs Ich geben konnte.

Wie gesagt, in Einzelausführungen trägt Fichte bei keinem Probleme so deutlich erkennbar den herrschenden Zeitströmungen Rechnung, als bei dem pädagogischen in seinem gesamten Umfange. Weil die Erziehungsfragen so unmittelbar in eines jeden Leben eingreifen, und weil sie im Zeitalter Fichtes mit ganz besonderer Vorliebe von allen bedeutenden Männern, dazu mit höchster Begeisterung von den edelsten Vertretern der Völker behandelt wurden, läßt sich das leicht begreifen. — Den eigentlichen Anstoß zu einer großen Reihe von Neugestaltungen des Erziehungswesens gab unverkennbar — überdies auch für eine größere Allgemeinheit — damals Rousseau. Darüber dürfen wir nicht seine wissenschaftlichen Vorläufer vergessen, vor allem nicht Locke, dem Rousseau außerordentlich viel verdankt, und durch ihn vornehmlich auch einem Plato und seinen Schülern. Bezeichnete doch Rousseau selbst den Staat Platos als die schönste Abhandlung über die Erziehung, die je geschrieben worden. Nun zeigt sich aber, wie noch mehr als Rousseau die Deutschen im Zeitalter Kants und Fichtes die Ideale

---

so genügt — abgesehen von Stellen aus seinen Briefen — auch allein schon jener vorhin gekennzeichnete Rahmen, das eine große Wort, Deutschland müsse freie Bahn schaffen für die Aufnahme neuer wissenschaftlicher Schöpfungen, um klar erkennen zu lassen, für wen Fichte allererst diese nahezu zwei Jahrzehnte seines Lebens ausfüllenden Betrachtungen angestellt hat.

Platos wieder aufnahmen. Sie gingen dann auch gleich mit viel größerem Eifer diesen weiter zurückliegenden Quellen nach, hinaus also über die deutsch- und französisch-schweizerischen Einflüsse, hinaus noch über Locke und seine unmittelbaren Vorgänger.

In Deutschland entstanden gerade damals neue philosophische Systeme, und ihre Schöpfer waren der festen Überzeugung, Leistungen hervorgebracht zu haben, die auf weite Kreise große Wirkungen auszuüben berufen wären. Die Pädagogik wurde von ihnen als geeignete Wissenschaft angesehen, um nach ihr den neugewonnenen Wahrheiten entsprechend die ganze Menschheit umzugestalten. Zu ihnen sollte sie das heranwachsende Geschlecht erziehen. Von selbst ergaben sich aus solchen Erwägungen noch lebhaftere freundschaftliche Beziehungen zwischen diesen beiden Wissenschaften, als sie schon von jeher bestanden hatten. Es kam hinzu, daß in dieser Zeit zusammen mit den neuen philosophischen Gedanken auch selbständige, neue, große Erziehungsideale hervortraten.

Männer wie Fichte, die bei jeder Gelegenheit ihrer ausgesprochenen Vorliebe für das klassische Altertum beredten Ausdruck verliehen, stellten die so oft gepflegten Beziehungen deutscher zu griechischer idealistischer Weltauffassung damals mit besonderem Eifer her. Namentlich einige platonische Grundlehren können wir bei den Deutschen immer wiederkehrend finden.[37])

---

[37]) So wenn Plato den, der nach Wissen strebt, also jemanden, der beständig lernt, als Philosophen bezeichnet. Ihm heißt philosophieren gemeinsames Lehren und Lernen, oder mit der Selbsterziehung zugleich Ausübung erzieherischer Wirksamkeit an anderen. Auch seine Weltauffassung kennt bei ihrer Absicht, unser Leben auf neue Grundlagen zu stellen, als ein Hauptmittel, um dessen Aneignung wir uns beständig bemühen müssen, die innere Tüchtigkeit. Da sie dem eigenen Selbst entspringt, aber erst in einer Gemeinschaft mit anderen zu ihrer vollen Entfaltung gelangt, und da um dieser ihrer Wichtigkeit als des Kernes der neuen

So erleben wir bei Fichte eine Erneuerung der idealistischen Welt- und Lebensauffassung Platos in großen Zügen. Doch auch einzelne seltenere, eigenartigere Gedankenverbindungen finden wir in der gleichen Reihenfolge, in der sie vor so vielen Jahrhunderten geprägt worden! Aus ihrer Zahl hier nur solche (s. besonders Anmerkung 38 und 39), die gerade von Fichte bemerkenswert gefunden wurden. — Voll entfalten kann sich der einzelne erst, wenn er in einem Staate lebt, der ihn wie eine gesunde Luft umgibt. Einen solchen Staat finden wir aber nur dann, wenn er nach der ἀρετή aufgebaut ist. Deshalb werden auch der Staat wie seine Bürger unter den gleichen Bedingungen gedeihen.[38])

Treffen wir in einer ganzen Reihe von Werken ein dem erzieherischen Denken seiner Zeit entsprechendes sorgfältiges

---

Lebensführung willen ihr Inhalt durch gründliche philosophische Arbeit auch begrifflich genau bestimmt werden muß, so vereinigen sich in ihm die Bemühungen gemeinsamer Arbeit beider Wissenschaften. Innere Tüchtigkeit, so sagt Plato, wird am ersten erzielt durch ein Zusammenstimmen der Seele eines einzelnen mit einer geordneten Gemeinschaft. Alle Erziehung hat schließlich dem Zwecke gemeinsamer Selbsterhaltung zu dienen. Dieses für alle gleiche Ziel erhöht deshalb aber auch das Dasein jedes einzelnen. Gerade darauf, jeden sogar „bis zur Unsterblichkeit" tüchtig zu machen, legt es aber nach Plato die ganze Philosophie ihrem Wesen nach bei allen an, die nach der Wahrheit streben.

[38]) In den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters tritt, wie wir gesehen haben, Fichtes Bestreben deutlich hervor, bereits den einfachsten Verhältnissen den ersten Bedingungen für das Zustandekommen einer höheren Entwickelung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Plato wendet ebenfalls schon allen Teilen des Staatsgebildes seine Aufmerksamkeit zu. So sieht er als den eigentlichen Unterbau für eine höhere Entwickelung die Bestrebungen an, die sich mit der Lösung der Aufgabe befassen, in erster Linie für den Lebensunterhalt zu sorgen. Ist sie gelöst, so tritt eine weitere Forderung an den Bürger heran. Er muß streben, für das Tatkraft zu entwickeln, was als gut erkannt worden ist. Doch noch über der Arbeit der Hände und auch noch über dem in eine bestimmte Richtung gebrachten Willen muß dann die Vernunft stehen. Sie stellt die Macht dar, die fortgesetzt das Ziel im Auge behält. Ihr steht schon die große Aufgabe zu, gleich zum dauernden Nutzen dem heranwachsenden Kinde eine Umgebung zu schaffen von geistig wie sittlich reinen Naturen. Das läßt sich in einem Staate durchführen, in dem — wie dies ebenso Fichte als einen seiner ersten Wünsche ausspricht — durchgängig Erziehungsgrundsätze angewandt werden.

Eingehen Fichtes auf die Ausarbeitung von Erziehungsplänen aller Art an, so entspricht das auch wieder nur jenem großen Eifer, den wir an Plato bewundern können, möglichst geschickte Anordnungen zur Erfüllung jener genannten hohen Aufgaben eines Staates auszusinnen.[39])

Eine erste Aufgabe der Erziehung muß es dementsprechend auch sein, alles das zu beseitigen, was die als Ziel erwünschte Harmonie störend beeinflussen könnte. Sicher gehören hierher schon von Anfang an die Widersprüche, wie sie sich nach Plato als einem Anhänger der sokratischen Lehre besonders durch die gewöhnliche Art wahrzunehmen, einfinden. Sie müssen durch geeignete Mittel überwunden werden. Etwa so, daß man alles Wahrgenommene in eine gehörige Ordnung und in eine rechte Richtung zu bringen sich bemüht.

Es ist ebenso auch noch die von Plato gegebene Anweisung, wie dies zu geschehen hat, durchaus wieder berücksichtigt. Ihr Gedanke, nach dem für eine vollkommenere Ausbildung alle bloßen Erfahrungswissenschaften nur als eine Vorschule dienen können, ist nach ihm lange vorbildlich geblieben und erhält im deutschen Idealismus eine Neubeseelung. Es ist auch Platos wie hier Fichtes Hoffnung die gleiche. — Beide versprechen sich viel davon, wenn erst

---

[39]) Er geht von dem Gedanken aus, daß Leib und Seele den gleichen Grundsätzen folgen müssen. Dementsprechend wollte er Erkenntnisse verbreitet wissen wie die: Muß ein jeder dem Bedürfnisse seines Leibes und seiner Seele gleich Rechnung tragen, so soll er auch im Blick auf die anderen Gleichheit empfinden. Er entfaltet ja auch seine Kraft durch Übungen, die er mit ihnen zusammen ausführt. Er vervollständigt gleicherweise auch in ihrer Mitte seine Erfahrungen und wirkt Hand in Hand mit seinen Mitbürgern. Alle Glieder des Staates werden so an gemeinsame tüchtige Leistungen gewöhnt. — Bei Aneignung dessen aber, was eine Wissenschaft zu bieten imstande ist, kommt es jedenfalls für unsere Vervollkommnung auf das an, was sie an bleibenden Werten vermittelt. Diese liegen offenbar in dem, was eine jede von ihnen namentlich zur Ausbildung der Seele beiträgt.

einmal „ein Geschlecht durch die neue Erziehung hindurchgegangen seyn wird".[40])

Mit gutem Rechte kann man deshalb ebenso, wie es auf so vielen anderen Gebieten damals geschah, auch auf dem des Erziehungswesens von einer Vermählung deutschen Wesens mit griechischem reden. So eng ist jedenfalls die Verbindung mit den Leistungen keines anderen Volkes mehr geworden. Trotzdem gehört es zur wissenschaftlichen Prüfung der ganzen Größe dieser Grundlage, auf die sich die bedeutendsten Werke deutscher Erziehung aufbauen, auch den Blick noch nach anderen Richtungen zu wenden. Mit bewunderswerter Umsicht wies eine stattliche Reihe deutscher Dichter, angeregt für die Ziele einer zeitgemäßen Erziehung, auf die aussichtsreichen Erträge hin, die sich gewinnen lassen könnten, sobald man noch außer dem griechischen Wesen „der englischen Gründlichkeit" wie „dem Geiste der Franzosen" usw. gebührenden Einfluß gestatten würde.

---

[40]) Fichte, Reden, W. VII, S. 414. — Vgl. ebenda W. VII, S. 417.

Vorläufer aus der Geschichte der Philosophie: Herder, Kant.

Zu den tatkräftigsten Förderern bei der Ausführung solcher geschilderten Vorschläge gehört Herder. Hierauf sei wenigstens ganz kurz hingewiesen.

Dank seiner umfassenden Kenntnisse und seiner gerechten Würdigung der Eigentümlichkeiten jeder Rasse und jeden Stammes war er auch imstande, die vielversprechende geistige Vereinigung wahrhaft anerkennenswerter Besonderheiten so verschiedener Völker richtig zu vollziehen. Begeistert für alles Schöne, lag gerade ihm, der durch eine Kindheit, reich an vermeidbaren Härten, hindurchgegangen war, aus edlem Mitgefühl für andere daran, die Erziehung nach den besten auffindbaren Grundsätzen neu zu gestalten. Doch nicht nur Härten wollte dieser Dichter und Philosoph beseitigen, an ihrer statt sollte auch gleich als neues Schönheit in die Schule ihren Einzug halten. Wie er das meinte, erfahren wir aus den von ihm gehaltenen Schulreden. Wir können den tiefen Eindruck verstehen, den damals das Befolgen seines Rates, sich mit fremden Erziehungsweisen bekannt zu machen, in den Ländern deutscher Zunge hervorrief. Doch wenden wir uns wieder Fichte zu und betrachten noch weiter den Zusammenhang seiner Pädagogik mit dem Idealismus Platos wie Kants!

Fichte bildete sich also seine eigenen, für ihn höchst charakteristischen ersten Ansichten schon als Hauslehrer in Zürich. Mit ihnen tritt er nicht in Widerspruch zu Kant, legt aber den Schwerpunkt seiner Pädagogik auf ein anderes Gebiet wie Kant; er treibt häufig Hochschulpädagogik. —

Kant hat auf die Ausgestaltung allgemeiner pädagogischer Grundsätze eine große Wirkung ausgeübt. Er hat wiederholt über Pädagogik gelesen. Uns sind auch aus diesen Vorträgen eine stattliche Anzahl von Bemerkungen erhalten geblieben. Sie reichen aus, um uns einen Einblick zu gewähren in die Gründlichkeit, mit der Kant auch auf diesem Gebiete zu Werke gegangen ist. Bewunderswert ist es, wie genau er es schon mit der voraus behandelten wissenschaftlichen Grundlegung der Erziehung genommen, vor allem auch, wie weit sein Blick für ihre Ziele reichte. Er berücksichtigt hier alle Fragen, die aus der Anthropologie in Betracht kommen. Lange hält er sich auch bei der Psychologie des Kindes auf. Den Übergang von der Anthropologie zur Psychologie bildet dabei charakteristischer Weise die physiologische Grundlegung der Psychologie.[41])

So sind noch manche pädagogischen Einzelfragen in diesen Bemerkungen enthalten. Sie zu beachten, vermag wol die Kenntnis der erzieherischen Ansichten, denen Kant huldigte, zu vervollständigen, doch unser eigentliches Wissen über diese wichtigen Fragen entnehmen wir besser seinen Hauptwerken. Sie enthalten Erziehungsvorschriften für Gebildete und auch mehrere Stellen, an denen Kant ausdrücklich die Erreichung einer gewissen Kulturhöhe voraussetzt. Ihrem ganzen Geiste nach sind dagegen diese Werke darauf angelegt, sich unter allen Menschen einen Platz zu erobern. Verraten ferner ihre Titel auch durchaus nichts von besonderen erzieherischen Absichten, so ist doch jedes von ihnen ein unübertrefflicher Schatz pädagogischer Weisheit. — Beiläufig:

[41]) Mit zum Interessantesten gehört, was er über das Spiel der Kinder sagt, wie er es physiologisch ableitet, wie fein er beobachtet hat, welche „Geschicklichkeit" durch dasselbe kultiviert werden kann. — Zutreffend sind auch die Bemerkungen, die Kant über die Ausbildung der Körper im Kindesalter macht, die nämlich nicht die Rücksicht auf die Einreihung in die Gesellschaft außer acht lassen darf.

Kant ist ja nicht der einzige Philosoph geblieben, der seinem Systeme namentlich keine Pädagogik eingereiht hat. Bei Lotze und nach ihm bei Wundt, um nur diese beiden zu nennen, denen psychologische Fragen außergewöhnlich wichtig waren, läßt sich die gleiche Erscheinung beobachten. Rein äußerlich genommen, haben sie sich kaum um pädagogische Fragen gekümmert, alle drei sind trotzdem aber in hohem Maße für sie wichtig geworden. Gleichviel auch, ob man Kants Standpunkt teilt oder nicht, seine Kritik der reinen Vernunft bleibt ein Musterbeispiel dafür, wie man das *Denken* richtig *schult*. Sie samt den beiden anderen Kritiken sind auch darin von Fichte hoch eingeschätzt worden. Allerdings wahrt er, wie stets, so ihnen gegenüber seine Selbständigkeit. Das zeigt sich in seinem Denksystem deutlich etwa dort, wo er dem gesamten Gedankengange *seines* Systems entnommene Lieblingsfragen behandelt.

Stellungnahme Schleiermachers.

Eine gerechte Würdigung erfährt Fichte durch Schleiermacher. Erhaben über die ängstlich auf die Wahrung äußeren wissenschaftlichen Charakters bedachte Art Hegels spricht er von einer wahren und gesunden Popularität angesichts der Verfasser solcher Abhandlungen und Bücher wie hier in Betracht zu ziehender Werke Fichtes. Schon 1800 urteilt er im Athenäum: „In diesem Geist hat Fichte gleich anfänglich seine Appellation geschrieben, und seine Bestimmung des Menschen ist unstreitig ein weiterer und glänzender Fortschritt auf dieser Bahn Fichtes.“ [42])

Ein Werk, das Hegel und seinen Gesinnungsgenossen, der ganzen großen Zunft haarspaltender Wortklauber, nichts bot, trägt für Schleiermacher Früchte, die er noch nach Jahren voll herzlicher Dankbarkeit anerkennt. So rühmt er „das tiefe Werk“. [43])

„Wie dankbar bin ich ihm für jede Befestigung meiner Grundsätze, die es mich lehrt, für alle neuen Ansichten und Anwendungen, die es mir eröffnet hat.“ [44]) Ich „kann und muß dann erst die Philosophie recht lieben, die auch denjenigen, der es am wenigsten will, auf diese Höhe zu führen weiß, und auch jenen praktischen Schein aufhebt, an dem der Mensch am festesten hängt“. [45])

Hierbei schreibt er den mit Wissenschaft kokettierenden Dilettanten, die stets in Sorge um ihren Ruf ihr halbes

---

[42]) Schleiermachers Beurteilung aus dem Athen. wieder abgedruckt, W. III 1. Berlin 1846, S. 525. Als weiteren glänzenden Fortschritt Fichtes aus noch späterer Zeit (1806) s. hier S. 413 ff. — Wissenschaft und Allgemeinverständlichkeit s. hier Teil 1 und u. a. S. 420 ff., besonders S. 423 f., 437.

[43]) Schleiermacher, W. III, 1. S. 534.

[44]) Schleiermacher, W. III, 1. S. 527.

[45]) Schleiermacher, W. III, 1. S. 533.

Leben damit ausfüllen, echten Kindern der Wissenschaft Unwissenschaftlichkeit nachzuweisen, folgende verdiente Worte ins Stammbuch: „Der Dilettant pflegt gern die neuerworbenen oder nachgebildeten Ideen in den Gefäßen zu lassen, in denen er sie empfing, weil er sich nicht getraut, zu beurtheilen, was für feine chemische Zersetzungen etwa eine andere Masse bewirken könnte, und fürchtet, es möchte ihm bei der Behandlung in fremden Worten ein Merkmal nach dem andern unvermerkt verloren gehn. Wenn diesem die Freiheit im Gebrauch des Buchstabens, welche der Geist förmlich autorisirt, und welche hernach immer kühner wird, das Studium des Buches so erschwert, daß er sich oft fragen muß, ob nicht der Gedanke, den er vor sich hat, ein Gedanke aus einem entgegengesetzten System sei: so muß ihm doch auf der andern Seite zweifelhaft bleiben, ob der unbefangene und unsystematische Leser, der nie an eine Terminologie gebunden war, dieselben Schwierigkeiten zu überwinden hat.“ [46])

Im besten Sinne selbständig sind die Ansichten Schleiermachers über Erziehung. Er bricht mit den Verfechtern einer allgemeingültigen Fassung dieser Wissenschaft. Ebenso wie Fichte glaubt er, daß sie am ehesten nach der Aufstellung eines Nationalerziehungssystemes ihre Aufgabe zu lösen imstande sei. Ein solcher Gedanke dürfe aber niemals zu Verallgemeinerungen Anlaß geben. Jeder kann sich ja davon überzeugen, aus wie äußerst verschiedenen Bestandteilen eine Volksgemeinschaft zusammengesetzt ist. Deshalb giebt es kein Recht, in ihr den einzelnen zu vernachläßigen. Nur bleibt es schwierig zu entscheiden, nach welchen Grundsätzen sich eine solche Berücksichtigung des einzelnen richten solle. Es giebt noch keine allgemein anerkannte Sittenlehre. Deshalb richtet man am

---

[46]) Schleiermacher. W. III, 1. S. 525f.

besten nach dem zur Zeit geltenden sittlichen Standpunkte der Gesellschaft auch die Einzelerziehung ein. Es kennzeichnet Schleiermachers deutsche Auffassung von den verantwortungsvollen Aufgaben der Erziehung, daß er bei ihr von vornherein ein festes Ziel ins Auge gefaßt haben will.[47]) Dem Erzieher muß dies möglich sein, weil er mit seinen Gedanken die Bedeutung des Staates, der Kirche, der Geselligkeit wie der Wissenschaft zu umfassen vermag. Seine erzieherische Tätigkeit wird wie menschliche Tätigkeit überhaupt „um so vollkommener, je mehr ihr eine Vorstellung von dem, was geschehen soll, vorangeht". Den größten Teil der zu lösenden Aufgabe für die Erreichung solcher Ziele muß allerdings der Zögling selbst leisten. Denn „der Mensch ist ein Wesen, welches den hinreichenden Grund seiner Entwickelung vom Anfange des Lebens an bis zum Punkt der Vollendung in sich selbst trägt". Deshalb ist es die erste Aufgabe für die Grundlegung einer erfolgreichen Erziehung die ganze Richtung der Anlagen des Zöglings zu ergründen. Ist man sich nach solcher Prüfung sicher über das Ziel klar geworden, das man mit ihm zu erreichen sich vorsetzen kann, so ist erst die Hauptbedingung dafür erfüllt, welchen Erzieher man nun wählt. An diesen ist dann vom ersten Tage seiner Tätigkeit an die hohe Anforderung zu richten, größte Selbstverleugnung zu üben. So darf ihn die Vorliebe für einen Stand, in dem ihm die Ausbildung seines Schülers erwünscht erscheint, auf keinen Fall dazu führen, seinen Schutzbefohlenen unrichtig zu beurteilen. Er muß vielmehr den Blick dafür offen halten, rechtzeitig zu erkennen, ob die erforderlichen Fähigkeiten zur Erlangung des vorgesteckten Zieles überhaupt in richtigem Maße dazu vorhanden sind. So kann es

[47]) Schleiermacher erblickt hierin eine Kunst, s. außer früheren Stellen dazu seine Erziehungslehre, herausgegeben von Platz, Berlin 1849, S. 6. Zu Fichtes Ansicht hier S. 252 Anm. 22, S. 349; als Gegenbeispiele s. hier S. 335, 425 f.

auch in der Erziehung allein zu einem Kunstwerke kommen, wenn nämlich „die Fertigkeiten nach den verschiedenen Seiten entwickelt und ausgebildet sind“ und die fortwirkende Kraft der Begeisterung von einem eigentlichen Genie der Erziehung richtig benutzt wird.

Damit teilt Schleiermacher die Aufgaben der Erziehung nach den beiden großen Gesichtspunkten ein: Welche Anlagen des Menschen werden für seine Weiterbildung durch Erziehung besonders wichtig? Diese erste Frage wissenschaftlich zu beantworten, setzt Forschungen in der ganzen Anthropologie, Psychologie und Physiologie voraus, — und nach dem zweiten Gesichtspunkte: Bei welchem Ziele soll die Erziehung mit dem Menschen anlangen? „Was soll die Erziehung aus dem Menschen machen?“ Wie jeder sich mit der Pädagogik wissenschaftlich Befassende, legt dabei Schleiermacher Wert darauf, zur Inangriffnahme so großer Aufgaben nach einer wahren Methode zu suchen. Sie ist ihm gleichbedeutend mit der „Regel der Fortschreitung“.

Hier ist ein Punkt, an dem sich eine enge Verwandtschaft der Ansichten Schleiermachers und Fichtes zeigt. Aus ihr wird im Laufe weiterer wissenschaftlicher Entwickelung beider auf pädagogischem Gebiete ein immer tieferes Eingehen Schleiermachers auf Gedanken Fichtes. Doch davon nur Andeutungen, um auf das Thema Nationalerziehung bei beiden kommen zu können! Gleich Fichte vertritt Schleiermacher hinsichtlich der Methode den Standpunkt: Dem Erzieher ist durch das bessere, das er in Gedanken hat und das er als „ein prophetischer Bürger einer späteren Welt in seinem Zögling entwickeln will, die Methode gegeben. Erst neben dem Leben aber haben die eigentlichen Bildungsstätten ihren Platz. Bloße Lernschule dürfen auch sie nie werden, immer Erziehungsanstalten! Stets bedacht auf die

für die zur Erreichung des Zieles so bedeutungsvolle tatsächliche Forderung: Die von der Natur mitgegebenen individuellen Fähigkeiten so auszubilden, daß sie einst möglichst viel beitragen können zur Verwirklichung des hohen Staatsideals, des schönsten Kunstwerkes des Menschen, wie es ein rechter Erzieher in sich trägt. Denn er will die tüchtigsten Träger eines Staates heranbilden."

Von hier aus leitet Schleiermacher über zu seiner Auffassung von Nationalerziehung. Auch in diesem Punkte Fichte gleich, setzt er die Entwickelung bestimmter Volkseigentümlichkeiten voraus, „unser aller Leben" sei eingewurzelt „in deutscher Freiheit und deutscher Gesinnung".[48]) Er nennt hierbei einige ihm für das Erziehungswesen vor allem wichtig erscheinende Eigentümlichkeiten; auch berücksichtigt er mögliche Vorgänge allgemeinster Natur: Etwa, daß sich vermutlich erst einzelne Familien zusammentaten, ehe sich wirkliche Staaten bilden konnten, wodurch anfangs die Erziehung den Charakter einer Privaterziehung erhielt. Ferner, wie durch äußere Ereignisse — so durch Eroberungen — eine Zergliederung der Stände eintrat, wie sich daraus das Bedürfnis nach einer neuen zusammenfassenden Einheit entwickelte. Erst sie kann man nun Staat nennen.

Es folgen die beherzigenswerten Erörterungen darüber, weshalb der Staat an der Erziehung ein Interesse hat. Aus ihnen heben wir die positive Antwort hervor: Weil ein Staat darauf bedacht sein muß, daß das Bewußtsein eines Zusammenhaltens in den wesentlichen Fragen, darunter nicht zuletzt in Fragen der Gesinnung, der Geistesbildung bestehen bleibt. Diesen so wichtigen Gedanken aber fördert

[48]) Nahe liegt es, solche wiederholten Äußerungen mit Stellen aus Fichtes „Reden" zu vergleichen, etwa aus der XII. und XIII.

alles, was auf Nationalerziehung hinarbeitet, z. B. Volksbildungsbestrebungen.

Genug, um zu zeigen, wieviel Schleiermacher an Nationalerziehung lag! Der Blick auf einen anderen Großen damaliger Zeit offenbart, daß angesichts solcher mächtigen Fragen wie „über den Beruf des Staates zur Erziehung"[49]) die Geister noch mit einander rangen. Humboldt spricht dem Staate noch jedes Recht auf Einmischung in Erörterungen über Erziehungsaufgaben ab.[50]) — Wie anders hier jetzt Fichte: Der Staat allein hat für die ganze Erziehung zu sorgen von der Geburt des Kindes an!

---

[49]) Thema der Rede Schleiermachers vom 22. XII. 1814 in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Abgedruckt in Schl.'s sämtlichen Werken, 3. Abt. „Zur Philosophie", 3. Bd., Berlin 1835, S. 227 ff.

[50]) Humboldt „über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates" 1792.

Die engere systematisch philosophische Umrahmung der Ansichten Fichtes über Erzieher und Erziehung innerhalb seines Denksystems.

Fichte befaßte sich, wie erwähnt, oft und ernst mit der Frage nach der Bestimmung und dem Wesen der Gelehrten. Unverhohlen gibt er seiner Nichtachtung über die Vertreter dieses Standes Ausdruck.[51]) Gerade von ihnen, die zu den würdigsten Menschen gehören sollten, hat er sehr viel Schlechtes gesehen.[52]) Rein philosophisch drückt er seine

---

[51]) So beginnt er in einem Briefe an Reinhold vom 22. Mai 1799 einen Satz mit kräftigen Ausdrücken, die sagen, was ihn erfüllt wider die Gelehrten: „Inniger Widerwille gegen das sogenannte gelehrte Publikum und sein ganzes Wesen —", vgl. Leben u. lit. Briefwechsel II, S. 256.

[52]) U. a. äußert sich darüber seine Gattin am 20. August desselben Jahres aus Jena an Wagner bei der Erwähnung seiner Verteidigungs-Schrift an die Höfe. — Man muß Stellen wie die, von denen ich hier eine folgen lasse, einmal näher ins Auge fassen. Man bleibt sonst unfähig, den Abstand zu ermessen zwischen dem so gern von Fichte gezeichneten Idealbilde eines wahrhaft Gelehrten und den die große Masse dieses Standes damals so gut wie zu jeder Zeit bildenden Kleingeistern. Sie verraten ihre Unbedeutendheit und die armselige Erschleichung ihrer Stellung doch auf Schritt und Tritt!

„Wir haben hier, bey diesem Anlasse, an trauriger Menschenkenntnis zugenommen, erfahren, wie elend sich die sogenannten Freunde benahmen, erfahren, wie der Neid, welcher diesen Winter die höchste Stuffe erreichte, weil mein Mann 400 Zuhörer hatte, die Maske ablegte, und nun mit aller Macht wirkte; erfahren, wie Bosheit, und Falschheit, — unter denen besonders Huffeland der Jurist — wetteiferten, um uns recht weh zu thun. Ich mag den Detail all dieser Ereignisse Ihnen nicht mittheilen, sondern suche sie aus meinem Gedächtnis zu verlernen, um keine Menschenhässerin zu werden; freylich hatte meine Gesundheit, bey diesem allem viel gelitten, besonders da unser armer Hartmann so lange gefährlich krank war; nun ist er aber Gottlob völlig gesund.

Es liegt in der Expedition der L. Zeitung, schon seit 4 Monat eine sehr vorteilhafte Rezension, über meines Manns Appellation ans Publikum, welche nun nicht heraus kommt, dies weiß ich durch Jemand im Vertrauen, daß es war ist; es ist nicht erlaubt, und man sollte dies öffentlich rügen. Mein Lieber Mann wird für einmal, schreiben, daß ich ihm aber sehr, wieder eine Stelle wünschte, ist gewis, denn ich darf es Ihnen wohl sagen, ich glaube, es wäre für seine Philosophie besser, wenn sie öffentlich vorgetragen würde, damit mehrere Jüngling sie benutzen könnten."

Antwort auf die Frage, wie der Gelehrte nicht sein soll, so aus, daß er unter keinen Umständen unbeseelt von der Idee sein darf.

Dementsprechend will er in ihnen Verkörperungen der göttlichen Idee sehen, die durch sie göttliche Erkenntnis offenbart. Hier finden wir gleich in den ersten bruchstückartig gebliebenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten eine Folge von Gedanken, die nun in jeder weiteren Schrift von ihm ausführlicher behandelt wird. Wo man aber nachher auch auf sie trifft, jedesmal zeigt sich, wie sehr Fichte es sich angelegen sein läßt, die platonische Philosophie zur Grundlage für den deutschen Idealismus zu machen. Wie bei Plato sehen wir vornehmlich auch den Gedanken entwickelt, daß die göttliche Idee auf mannigfaltige Weise unter die Menschheit auszuströmen trachtet. So offenbart sie sich ihr durch die Gelehrten, durch Religiöse, durch Staatsmänner, durch Helden, also durch einzelne Bevorzugte, aber in der ausgesprochenen Absicht, sich durch sie allmählich auch allen übrigen Menschen mitzuteilen.

Nicht zu verwundern ist es, wenn Fichte u. a. auch seinem Stande, dem Gelehrtenstande, eine so hohe Aufgabe zugewiesen hat, daß er dann auch sehr gründlich die Frage behandelt, was jeder seiner Vertreter dazu tun könne, um zur Aufnahme der Idee recht würdig zu werden. Fichte sieht keinen anderen Weg, als daß der von der Idee Erfaßte alles tue, um sich noch möglichst viel fortzubilden. Er soll der „höchste", der wahrste Mensch sein! Es liegt diesem Gedanken das aus dem Zeitalter heraus geborene Moment zu grunde: der von der göttlichen Idee wahrhaft Erfaßte stellt für die übrigen Menschen dasselbe dar, wie ein Erwachsener einem Zöglinge gegenüber. Diese besondere Stellung kann er aber nur dann einnehmen und behaupten, wenn er mehr

besitzt als ein einfaches Wissen. — Ihm muß bekannt sein, aus welchen Prinzipien sich allmählich unser heutiges Wissen entwickelt hat; dann ist er auch im stande, die, welche ihm folgen wollen, mit Hilfe der in ihnen wohnenden Anlagen erfolgreich weiter zu führen. Ebenso entschieden arbeitet Fichte dann weiter daran, sich über Platos Standpunkt zu dem höheren zu erheben, zu dem oben erwähnten der innigsten Vereinigung von Glauben und Wissen.

Besonders eindringend stellt Fichte diese Forderung später einmal dort auf, wo er die Notwendigkeit der Absonderung der Kinder von den Erwachsenen schildert, wo er sie „in die Gesellschaft von Männern" gebracht zu sehen wünscht, die, wie es auch sonst um sie stehen möge, „dennoch durch anhaltende Übung und Gewöhnung wenigstens die Fertigkeit sich erworben haben, sich zu besinnen, daß Kinder sie beobachten, und das Vermögen, wenigstens so lange sich zusammenzunehmen, und die Kenntnis, wie man vor Kindern erscheinen muß." [53])

Er bringt also damit die Menschheit weiter, daß er in denen, die er führt, fördert, was in sie die Idee gelegt hat. Erst so wird er ihr rechter Führer. Er bringt nichts rein äußerlich an sie heran. Er sorgt nur dafür, daß die jedem Einzelnen von vornherein gegebene Eigenart richtig zur Entfaltung gelange. [54])

Damit der Gelehrte angesichts solcher Verhältnisse ein

---

[53]) Fichte „Reden an die deutsche Nation", W. VII, S. 422.

[54]) Der Grundtrieb, das Verlangen, geachtet zu werden, die Sittlichkeit. Fichte folgert dabei: „Da aus nichts sich nicht etwas machen läßt" aus einem auch noch so weit fortentwickelten Grundtriebe niemals dessen Gegenteil, wie sollte da „doch die Erziehung vermögen, jemals Sittlichkeit in das Kind hineinzubringen, wenn diese nicht ursprünglich und vor aller Erziehung vorher in demselben wäre? So ist sie es denn auch wirklich ... Die Aufgabe ist bloß, die ursprünglichste und reinste Gestalt, in der sie zum Vorschein kommt, zu ergründen." Ebenda W. VII, S. 414. Dazu folg. Anm. — Ferner vgl. mit dieser leibnizschen Grundgedanken ähnlichen Philosophie wiederum Schleiermacher, hier S. 315.

wahrer Förderer der göttlichen Idee in seinen Mitmenschen werde, muß er sich eine richtige Kenntnis von dem Leben dieser Idee im Menschen erwerben. — Fichte ist der Ansicht, daß der, welcher die Idee erfaßt hat, fürs erste in den Zustand einer Schwärmerei verfallen wird. In ihm wird er aber nicht verweilen. Die Idee selbst wird ihn aus ihm und vorwärts treiben. Dabei wird er bald zur Erkenntnis gelangen, daß die Idee selbst der Trieb ist, der ihn von nun an ganz beherrscht. Sie ist jetzt sein Lebensprinzip geworden.

Gehen wir hierzu nun auf einzelne Punkte in den hauptsächlichsten Schriften Fichtes näher ein! Wir hatten schon erwähnt, daß die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten im Jahre 1794 nur ein Bruchstück geblieben sind. Gleichwol sind sie uns deshalb so wichtig, weil sie uns noch in ziemlich einfacher Form zeigen, wie Fichte das Verhältnis zwischen Philosophie und Pädagogik auffaßt.[55]) Dort sagt er auf den ersten Seiten, daß er ein erzieherisches Moment, nämlich das, den Menschen zu bestimmen, in der ganzen Philosophie erblicke. Weiter, daß auf dies „alles menschliche Denken und Lehren", daß das ganze Studieren „auf nichts anders abzwecken" könne, „als auf die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen".[56]) So vermag Fichte nur deshalb zu urteilen, weil ihm die im Vordergrunde stehende pädagogische Frage nach der Bestimmung des Gelehrten ebenso viel heißt, als die nach der Bestimmung des höchsten wahrsten Menschen.[57]) Darüber, was

---

[55]) Gleich die 1794 gesprochenen Worte sind für Fichtes Auffassung äußerst charakteristisch: S. 92. „Bestimmung des Gelehrten" führt den Gedanken, „Der Gelehrte der Erzieher der Menschheit" so durch, daß bei der Lösung dieser Erziehungsaufgabe ebenso der Gelehrte selber frei ist in Übereinstimmung mit sich selbst „als jedes Mitglied" der Gesellschaft, „und er darf sie nicht anders behandeln, als durch moralische Mittel."

[56]) Ebenda S. 5.

[57]) Ebenda S. 6.

Fichte unter dieser Bestimmung verstanden wissen will und wie er „bestimmen und sich bestimmen lassen" — gehandhabt sehen möchte, läßt er nicht den geringsten Zweifel.[58]) Der Mensch ist, woran niemals zu rütteln, Selbstzweck; er soll sich selbst bestimmen und „nie durch etwas fremdes sich bestimmen lassen".[59])

Jedes Mitglied der Gesellschaft „soll aus freier Wahl und aus einer von ihm selbst als hinlänglich beurteilten Überzeugung handeln".

Der letzte Zweck jedes einzelnen Menschen sowol, als der ganzen Gesellschaft, mithin auch aller Arbeiten des Gelehrten an der Gesellschaft, ist sittliche Veredelung des ganzen Menschen, „so daß sich von selbst als die Pflicht des Gelehrten ergibt", diesen letzten Zweck immer aufzustellen,[60]) wozu ein guter, durch sein Beispiel wirkender Mensch erforderlich ist, „und jeder, der in der Gesellschaft lebt, ist ihr ein gutes Beispiel schuldig, weil die Kraft des Beispiels erst durch unser Leben in der Gesellschaft entsteht".[61])

Mit dem neuen Satze, daß, was der Mensch ist, ist er zunächst nicht darum, „weil er ist, sondern darum, weil etwas außer ihm ist"[62]) weist Fichte ebenso darauf hin, daß die volle Kraft erst dann zum Ausdrucke gelangt, wenn der Einzelne sich nicht als Selbstzweck ansieht, sondern sich im Zusammenhange mit der Idee fühlt. Dann sieht er, woran es der Menschheit gebricht. Dann forscht er nach den Mitteln, die Bedürfnisse zu befriedigen, die ihre Erfüllung finden müssen, wenn sich die Menschheit vervollkommnen soll.

Dieses Berücksichtigen der Idee einer Vervollkommnung

---

[58]) Vgl. Anm. 55.

[59]) S. 11; „völlige Übereinstimmung mit sich selbst", dazu 15 ff.

[60]) Ebenda S. 93.

[61]) Ebenda S. 93 f.

[62]) S. 9 f.

der gesamten Menschheit [63]) bringt den einzelnen dazu, von seinem Fache aus Umschau zu halten. Er sieht, wie weit die anderen gelangt sind. Er wendet alles an, um sein eigenes „Fach wirklich weiter" [64]) zu bringen. Fichte betont deshalb, nach wie verschiedenen Seiten hin jeder seinen Gegenstand bearbeiten soll. Er faßt seine Meinung hierüber so zusammen: „Jeder sollte seinen Theil — an dem allgemeinen geistigen Schaffen — bloß historisch bearbeiten." [65]) Bei ihm hängt diese Forderung, sein Fach von allen Seiten aus zu bearbeiten, eng zusammen mit der Ansicht, Sorge zu tragen „für die gleichförmige Entwickelung aller Anlagen des Menschen". Dabei beachtet er sehr wol, daß zu dieser Entwickelung viel Zeit und alle Kräfte des Menschen notwendig sind. Fraglos ist ihm aber im Menschen der Trieb, „zu wissen, und insbesondere dasjenige zu wissen, was ihm Noth thut". [66]) Von hier aus „ergiebt sich denn" für Fichte auch unter folgenden Gesichtspunkten „die wahre Bestimmung des Gelehrtenstandes: es ist die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechts im allgemeinen, und die stete Beförderung dieses Fortgangs". [67]) Zu ihr gehört vor allem Selbsterziehung. Derjenige, der die aufgestellte Forderung erfüllen will, darf sich nicht „vor fremden Meinungen und Darstellungsarten zu verwahren suchen". [68]) Charakteristisch ist es, daß er dieses Gebot, mitzuteilen und sich Mitteilungen machen zu lassen, damit begründet, daß der Gelehrte „seine Kenntnis nicht für

---

[63]) Ebenda S. 8.
[64]) Fichte, ebenda S. 86.
[65]) Fichte, ebenda S. 83, vgl. auch S. 80.
[66]) Fichte, ebenda S. 78.
[67]) Fichte, ebenda S. 83.
[68]) Fichte, ebenda S. 88.

sich selbst, sondern für die Gesellschaft" [69]) besitzt. Also wieder erscheint es als die Haupteigenschaft bei allem, was der Gelehrte treibt, daß er ein Erzieher des Menschengeschlechtes wird.

Keine bloße Vorstudie, wie die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, vielmehr ein Hauptwerk, ist das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre vom Jahre 1798. In ihm handelt ein Paragraph „von den Pflichten des Gelehrten". Die sehr übersichtlich vorgetragenen Gedanken verraten eine schärfere Durchdenkung des Problemes.

Sie lassen sich kurz wie folgt zusammenfassen: Werden die Menschen als eine einzige Familie angesehen, so kann man annehmen, daß sich von Zeitalter zu Zeitalter auch über sie das Erkenntnissystem ausbreitet und vervollkommnet. „Wie das Individuum, ebenso wird das ganze Geschlecht klüger mit den Jahren, und entwickelt sich durch Erfahrung."

Fichte spricht nicht nur an dieser Stelle der Sittenlehre von der Gesamtentwickelung der Menschheit. Er behandelt sie weit öfter noch als in der eben genannten Schrift. Doch vergißt er auch hier das besondere nicht, wodurch sich der Gelehrte zu höheren Leistungen geradezu verpflichtet fühlen sollte. Schon dadurch, sagt er, besäßen die Gelehrten einen Vorzug, daß sie infolge ihres Wissens „im Besitze der Prinzipien" seien. Wissen sie doch „nicht nur, daß etwas so ist, sondern zugleich auch, wie der Mensch zu dieser Erkenntniß kam", und „dies ist darum nöthig, weil sie diese Erkenntniß weiter bringen, d. h. unter anderem auch die vorhandene berichtigen sollen". Dazu müssen sie die Ab-

---

[69]) Fichte, ebenda auch S. 88. Daß sich niemand nur allein vervollkommnet, sondern damit zugleich auch stets seine Mitmenschen fördert, haben Leibniz und Wolf besonders gern hervorgehoben. Vgl. auch Fichte hier S. 320 ff.

weichungen von der Wahrheit schauen lernen. Das kann man aber nicht, „ohne die Prinzipien, von denen sie abgeleitet ist, zu kennen“, nämlich „historisch“ zu kennen.[70]) Mit dieser Mehrkenntnis soll der Gelehrte ein „Diener der Gemeine in seinem Fache“ werden . . . „aus Liebe zur Pflicht“, nämlich „einer Pflicht gegen das Menschengeschlecht“. Allerdings, so hebt Fichte hierbei wieder das besondere für den Gelehrten hervor: „Sein unmittelbarer Wirkungskreis ist das gelehrte Publikum“; von diesem dringen dann die Ergebnisse auch bis zu allen anderen vor, für die es „am besten“ . . ., wenn sie dieses Leben für eine Prüfungs- und Bildungs-Anstalt, für eine Schule zur Ewigkeit [71]) anerkennen.

In einem weiteren Abschnitte leitet nun Fichte die besonderen Pflichten des Gelehrten von der Forderung ab, daß alle alle bilden sollten. Der also, dem dazu die Pflicht übertragen worden, übt sie im Namen aller aus, „mithin muß er stets so gehen, daß alle ihm folgen können“.

Eilt er der Kultur aller voran, so geht das zunächst wieder bloß seinen Kreis etwas an. So bleibt also nach Fichte zweifellos ein Abstand bestehen. Die nämlich, welche nicht in einem Fache vertraut sind, halten ähnlich einer Gemeinde hinsichtlich ihres Glaubens an dem als Factum fest, was der Gelehrte zu Tage gefördert. Lediglich seine Sache ist es dabei, eine Entwickelung aus Prinzipien a priori vorzunehmen. Doch eben nur das ist seine besondere Sache, im Namen der Gemeine „redet er gerade so, wie diese reden könnten!“

Diese Ausführungen lassen Fichte nun auch wieder die Bestimmung des Menschen von tieferen Gesichtspunkten aus

---

[70]) Fichte, „Das System der Sittenlehre“, W. IV, S. 346.

[71]) Fichte, Bestimmung des Menschen, 1800, S. 312.

in Betracht ziehen. Er befaßt sich eingehend mit der Frage, ob der Mensch ein Wesen sei, das sich selbst widerspricht, und er erkennt bald, daß er nicht von sich aus diese Frage stellt, sondern daß die Natur in ihm selbst darüber Aufschluß verlangt. Ich bin's nur, meint Fichte, eine Äußerung der in Menschen bildenden Naturkraft.[72]) Von selbst löst sich der Widerspruch. Vor allem dadurch, daß niemand genötigt ist, seine Gedanken blind und zwecklos herumflattern zu lassen. Jeder kann vielmehr willkürlich seine Aufmerksamkeit erwecken. Er kann sie von diesem auf jenen Gegenstand richten. Keine blinde Notwendigkeit drängt mir ein gewisses System des Denkens . . . „noch ein leeres Ohngefähr" auf, das mit meinem Denken spielt, „sondern daß Ich es bin, der da denkt, und daß ich bedenken kann, was ich bedenken will". So zeigt sich also, daß mit dem Zusammenhange, den der Mensch mit der Natur hat,[73]) seine Bestimmung keineswegs erfüllt ist. Fichte wählt, um seinen Gedankengang den früheren philosophischen Systemen anzupassen, hier die alte der „Welt der Sinne" entsprechende Einteilung. „In der Sinnenwelt" mit ihren „materiellen Ursachen und Wirkungen ... kommt es nie darauf an, w i e, m i t w e l c h e n A b s i c h t e n u n d G e s i n n u n g e n eine That unternommen würde, sondern n u r, w e l c h e s d i e s e T h a t s e y". Wären wir selbst nun nichts weiter „als ein solcher Mechanismus auf Erden, so wäre die Freiheit nicht bloß vergebens, sondern sogar zweckwidrig". Auf kürzerem Wege kämen dann die Pläne, zu deren Durchführung die Welt da ist, zustande. Doch es ist tatsächlich anders eingerichtet. Der Mensch hat eine höhere Bestimmung. Er ist nicht bloß toter Mechanismus und soll auch nicht rein mechanisch Taten

---

[72]) Fichte, Die Bestimmung des Menschen, S. 51 ff.

[73]) Fichte, ebenda S. 200 f.

hervorbringen. „Unseren wahren Wert macht allein die freie Bestimmung der Freiheit lediglich um des Gebotes, und schlechthin um keines andern Zwecks willen" aus.[74])

Fichte mißt hier dem freien Willen des Menschen eine Ausschlag gebende Bedeutung bei. Er hat diese Sätze ganz besonders gründlich vorbereitet.

Er ist hier wie an anderen Stellen auch auf einfachere Formen zurückgegangen. Er behandelt, ehe er vom freien Willen, vom selbständigen Handeln, d. i. der eigentlichen Bestimmung des Menschen redet, als ihre Vorstufe das in ihm sich abspielende Triebleben. „Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit. Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem anderen, für ein anderes, und durch ein anderes zu seyn: ich will für und durch mich selbst etwas seyn und werden." [75]) So wichtig wird jedem das eigene Selbst; und doch muß sich unter allen Umständen diese Freiheit selber bestimmen. Sie muß wissen und weiß, wenn sie zu ihrer wahren Entwickelung gelangt ist, wie notwendig es werden kann, daß sich jeder freiwillig dem großen Ganzen zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes in gleichem Geiste und in gleicher Liebe unterordnet. Leistungen, die auf solche Weise möglich sind, lassen sich, wie wir sahen, z. B. in einem Staatswesen beobachten. „Hier, wo das kleine, enge Selbst der Personen schon durch die Verfassung vernichtet ist, liebt jeder jeden andern wahrhaft als sich selbst, als Bestandtheil jenes großen Selbst, das allein für seine Liebe übrig bleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein bloßer Bestandtheil der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen oder verlieren kann. Der einzelne geht also in der Natur und im Staate auf. Er arbeitet für diese

---

[74]) Fichte, ebenda S. 254 ff. — Vgl. hier S. 18.

[75]) Fichte, ebenda S. 184. Dazu vgl. hier u. a. S. 37 ff., 200 f.

Welt, indem er sich selber zu dem macht, was dem großen Ganzen am besten dient. Der eigene Wille ist „ganz und rein mein Werk.“ An ihn knüpft sich von selbst die Tat an. Das, was mir durch das Gewissen geboten wird, stellt sich mir ohne weiteres als die Handlung dar.[76]) Wenn so der Einzelwillen der gesamten Vernunftwelt dient, so erkennt er auch, daß der in ihr waltende erhabene Wille nicht abgesondert . . . seinen Weg für sich geht. „Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band.“ Dadurch hat auch mein Wille, der auf jenen großen Vernunftwillen nach den Gesetzen, die er sich selbst gegeben, einwirkt, die Kraft, Folgen durch seinen Antrieb hervorzurufen, „indem er durch einen andern ihm verwandten Willen, der selbst That, und das einige Lebensprinzip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; in ihm hat er seine erste Folge, und erst durch ihn auf die übrige Geisterwelt, welche überall nichts ist als ein Produkt jenes unendlichen Willens.

So fließe Ich, — der Sterbliche muß sich der Worte aus seiner Sprache bedienen — so fließe Ich ein auf jenen Willen.“ ... „So stehe ich mit dem Einen, das da ist, in Verbindung“. Das eigentlich Dauernde in uns ist also das Gewissen und der freie Gehorsam. Die Verknüpfung jedes einzelnen Willens mit dem Gesamten ist dadurch eine so enge, daß eine Vernichtung des inneren unsichtbaren Lebens, wie sie sich hier darstellt als ein endliches Leben, eine Vernichtung der Natur bedeuten würde.[77])

Die Schriften aus den Jahren 1805 und 1806, in denen Fichte von den Beziehungen der Philosophie zu der Pädagogik spricht, enthalten einmal eine geschickte Gruppierung

---

[76]) Fichte, ebenda S. 245 ff.
[77]) Fichte, ebenda S. 291 ff.

der philosophischen Gedanken, die zu einer Darstellung der Erziehung des einzelnen ausreichen können, doch stark betont auch solche, die zur Erziehung eines Volkes geeignet sind. Ohne Zweifel befestigten die weltgeschichtlichen Ereignisse seit jener Zeit in Fichte noch nachhaltiger eine Auffassung, die man als eine Verbindung solcher Individual- und Sozialelemente ansehen kann. Aus diesen beiden Quellen läßt sich auch am besten die in Fichtes Reden an die deutsche Nation vom Jahre 1810 enthaltene National-pädagogik herleiten.

Legen wir jedoch hier besser noch Gewicht auf die Frage, was Fichte dazu führte, sich wissenschaftlich mit der vollständigen Ausbildung eines einzelnen Menschen zu beschäftigen!

Unstreitig ist es die seit Montaignes Zeiten aufgekommene, von Locke fortgesetzte und in Rousseaus Emile wieder neu zu tage tretende psychologische Durchdringung dieser Wissenschaft. Ebenso begeisterten die Gedanken der allgemeinen Menschenrechte, wie sie durch die Ideen der französischen Revolution in allen Weltteilen Eingang fanden, Fichte für soziale Probleme.

Fichtes Gedanken über die Umsetzung seiner pädagogischen Theorien in die lebendige Tat innerhalb seines Denksystems.

Fichte läßt für die Individualpädagogik zunächst die gleiche philosophische Grundlage wie in allen seinen Werken bestehen, in denen er diese Frage berührt. In allen hebt er als erstes und letztes das Ich hervor. Er behält als einen weiteren Hauptgesichtspunkt den bei: Soweit etwas besteht, immer bleibt es nur ein und dasselbe Leben. — In so vielerlei Erscheinungsformen es auch auftritt, es würde sofort das verlieren, was es zum Leben macht, wenn es diesen unzerstörbaren Zusammenhang mit dem Einen, dem ewigen Sein, dem Absoluten doch jemals einbüßte. In reinster Form werden wir dieses Leben also das Sein nennen. Dort erst, wo Leben auf Tod stößt, wird es sich dieses Unterschiedes — von Sein und Nichtsein — bewußt. Deshalb bezeichnet, offenbart es sich auch erst solchem Todten gegenüber als Dasein. — Wol kommt das vor. Der einzelne bleibt außer stande, den Wert der in ihm wohnenden Kraft, die ihn mit dem ewigen Sein in Verbindung hält, zu schätzen. Dann verschwendet er sich an das Nichts und zersplittert die Kraft. Er lenkt sie anstatt auf das Sein auf den Schein und nimmt den Schein für Wahrheit. Dann tritt für einen solchen einzelnen die Gefahr ein, daß er nicht vorwärts kommt. — Damit behandelt Fichte also wieder ein Motiv, wie er es auch schon der „Bestimmung des Menschen" zu Grunde gelegt hat.

Aus pädagogischer Erfahrung heraus unterläßt es Fichte auch nicht, im Gegensatz zu den möglichen verkehrten Wegen

auch die hohen Freuden zu schildern, wie sie Menschen zu teil werden, die ihren Gang durch das Leben richtig machen. Um ihn in allen Teilen seiner Strecke deutlich hervortreten zu lassen, beginnt Fichte, wie wir oben sahen, und dies auch noch andernorts weiter ausführen,[77]) deshalb hier nur anzudeuten brauchen, — in der diesem Zwecke dienenden Religionslehre vom Jahre 1806 mit der Schilderung der „ersten, niedrigsten oberflächlichsten und verworrensten Weise die Welt zu nehmen". Diese ist, das beständig Veränderliche für das wirklich Daseyende zu halten. Wer von solcher unhaltbaren Auffassung aus richtig weiter geschritten, tritt dem, was allein sichtbar und hörbar ist, mit einem Produkte der ihm eigenen Geisteskraft, nämlich mit dem ordnenden Gesetze entgegen. Noch kräftiger stellt sich, um auch dies hier nochmals kurz zu wiederholen, nach Fichte derjenige der Sinneswelt entgegen, der „durch Gesetz innerhalb des Vorhandenen" etwas hervorzubringen trachtet, das etwas neues als eine Ausgeburt unseres Verstandes darstellt. Also Ideen, wie die des Heiligen, Guten und Schönen. — Von hier aus schwingt sich der Mensch zu einer noch höheren Stufe empor, sobald er „in klarer Erkenntnis" „jenes Heilige Gute und Schöne" ansieht als „die Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns." [78])

Ein solcher Mensch fühlt dann, daß „wir selbst . . . sein unmittelbares Leben" sind. Er hat den Entschluß, als Werkzeug der göttlichen Weltregierung zu dienen. Sein Glaube ist Faktum. — Von diesem Standpunkte der Hingabe sagt Fichte noch nicht, daß er der vollkommenste sei. Der tritt vielmehr erst dort ein, wo der Mensch als Abbild Gottes Klarheit erlangt. Auf ihm ist es nun die Wissenschaft, die im stande ist, den Glauben in

---

[78]) S. hier S. 439.

Schauen zu verwandeln, ein Thema, das Fichte in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters noch außer jenen zahlreichen mit dem Berufe des Gelehrten sich befassenden Werken bearbeitet.

Wie in den Vorarbeiten, so beginnt er auch in den vollendet ausgeführten „Grundzügen" damit, die Aufgaben solches Berufes von einem allgemeinen Standpunkte aus zu behandeln. Schon der Titel dieser Vorlesungen weist auf ein ganzes Zeitalter hin, auf das gegenwärtige, das der Gelehrte richtig erkennen muß, um sich mit ihm auseinander zu setzen.

Abschnitt für Abschnitt zeigen hier die Betrachtungen Fichtes, wie wenig gerade er mit diesem seinem Zeitalter zufrieden ist. Er gibt sich deshalb alle Mühe, den Geist desselben und seine Äußerungen richtig zu erkennen. Das setzt ihn dann auch in stand zu zeigen, wo die Arbeit des einzelnen einzusetzen hat, um würdigere Zustände herbeizuführen.

An diesen Gedankengang reihen sich andere, die den in Fichtes früheren Schriften allgemein bearbeiteten nicht unähnlich sind. — Mit größerer Ausführlichkeit geht er deshalb hier noch auf bestimmte Fragen ein. So wird ganz besonders der Zusammenhang zwischen den Einzelwesen und der menschlichen Gattung gebührend gewürdigt. Der leitende Gedanke, der dabei Fichte beherrscht, ist der einer guten Sitte, die „in jedem Individuum die menschliche Gattung" [79]) anerkennt und ehrt; Fichte will sie bereits im Hinblick auf die Aufgabe des Gelehrten, aber doch eben so auch für einen jeden anderen so herausgehoben wissen, daß durch sie folgende Wertschätzung entsteht: Eines jeglichen Bestimmung und Wert darin zu sehen,

[79]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 218.

„daß er mit allem, was er ist, hat und vermag sich an den Dienst der Gattung . . .“ setze.[80]) Solche Naturen heben sich vorteilhaft von egoistischen ab, die Fichte als halbe Menschen bezeichnet, die „von dem Vermögen der menschlichen Natur“ [81]) nichts wissen. Die volle Kraft muß sich hier von innen heraus entwickeln „rein aus dem Gemüte, als ein absolut ihm eingepflanzter Grundzug“.[82]) Fichte betont damit seine alte Ansicht, daß sich eine bestimmte und geordnete Gesetzmäßigkeit in der höchsten und geistigsten Form des Vernunftlebens zeigt. Es wird „ein ästhetisches Wohlgefallen, was lediglich ein Wohlgefallen an der Vorstellung ist, entstehen, und zwar das höchste ästhetische Wohlgefallen, welches es gibt“. Diese Vorstellung wird „bei dem Besseren“ eine geheime Sehnsucht hervorrufen, „auch also zu werden, aus welcher Sehnsucht eben allmählich das höhere Leben sich entwickelt.“ Mittel dieser Art, Mittel, die Idee verständlich zu machen, sollten auch auf weite Schichten zu Zwecken erfolgreicher Erziehung angewandt werden (S. 260). Was geschieht statt dessen? Man läßt die Menge über Dinge ihre Urteile abgeben, die sie nicht versteht. Dadurch bringt man ihr einen falschen Begriff von Denkfreiheit bei, während die echte ganz allein durch die Vernunftwissenschaft zu erlangen ist, und das wird auch „über kurz oder lang“ allen „ohne Ausnahme“ gelingen. Dagegen „ohne Richtung . . . innerhalb des leeren Gebiets grundloser Meinungen herumzuschwärmen, hat eigentlich kein Mensch das Recht, denn dieses Herumschwärmen hebt den eigentlichen Unterscheidungscharakter der Menschheit, die Vernunft, völlig auf. . . .“ Falls nun irreführende Publi-

[80]) Fichte, ebenda S. 255. Dazu S. 296 Anm. 20.
[81]) Fichte, ebenda S. 232.
[82]) Fichte, ebenda S. 241.

zisten „mit ihrem Anspruche auf unbedingte Denk- und Urteilsfreiheit und Publizität nur so viel zu sagen begehren: kein Mensch solle sie hindern, sich zu prostituiren und lächerlich zu machen, so viel sie selber wollen, so muß man ihnen dies zugeben.“ [83])

Entsprechend dieser Irreleitung ist eine andere, die auf eine falsche Erziehung des Volkes hinausläuft. Während sie durch Verbreitung unbedeutender Meinungen in Wort und Schrift den einzelnen das eigene Denken abnehmen will, muß jeder, der es mit seinem Volke gut meint, solchen Auswüchsen der Phantasie rechtzeitig entgegentreten. Werke, die bedeutend genug, um der Menge zu nützen, sind leicht an einer besonderen Charaktereigentümlichkeit zu erkennen. Fichte entdeckt sie an folgenden Kennzeichen: „Schriften, die es wirklich verdienten, an das Licht zu kommen, — sey es in der Wissenschaft, oder in den Redekünsten —, sind allemal der Ausdruck eines ganzen, auf eine völlig neue und originelle Weise der Idee gewidmeten Lebens.“ Was hier Fichte über Erzeugnisse bloßer Schwärmerei äußert, über bloße Hypothese im Gegensatz zu wahrer Wissenschaft, und wie er dies am deutlichsten an den sonderbaren Blüten, welche die Naturphilosophie schon damals zu treiben begann, und die deshalb weder als Philosophie noch als Naturwissenschaft ernst genommen zu werden verdiente, vor Augen gestellt hat, erinnert an manchen Stellen schon an das, was neuere, wie Ostwald, in gleichen Kämpfen zu sagen haben. Es soll hier auf solche Erscheinungen nicht weiter eingegangen werden. Dagegen sei nochmals betont, daß sich Fichte auch an dieser Stelle nicht allein bemüht, das Verständnis für wahre Wissenschaft, sondern vor allen Dingen auch für die Kunst zu wecken. Geist gegen Buchstabe,

---

[83]) Fichte, ebenda W. VII, S. 83.

Idee gegen toten Stoff, mit solchen Ausführungen füllt Fichte große Teile dieser Vorlesungen. Namentlich schildert er mit hoher Begeisterung den unaussprechlichen Genuß des vernunftmäßigen Lebens, „vor dessen Bilde der Egoist in Neid vergehen würde, wenn sich dieses Bild an ihn bringen ließe.“ [84]) — Entsprechend dieser Schilderung hebt Fichte die zur Weiterführung der Menschheit Berufenen auf den Schild. Die rechten Leiter sollen vom Geiste der Kunst erfüllt sein! Sie sollen sich durchaus nicht mit bloßen Erfahrungsbegriffen und mit einem leeren formalen Wissen ausstatten. Fichte glaubt, es liege im Zuge seiner Zeit, „alles begreifen“ [85]) zu wollen. Das bezeichnet er als ein Prinzip, bei dem die einzelnen, die es aufstellen, die dürre „Öde und furchtbare Leere“ aus ihm folgender Resultate zu schmecken bekommen. Gerade „auf dem Wege der Einsicht in die Leerheit“ [86]) eines solchen Systems ist seine neue entstanden. Den Entstehungsweg dieses dafür Geltung verdienenden richtigen Systems schildert hierauf Fichte mit großer Ausführlichkeit. Es verdient Beachtung, daß er mit aller Kraft dabei die einfachsten und natürlichsten Grundlagen für die echte Vernunftwissenschaft aufsucht.

Auch dort, wo Fichte auf pädagogische Sondergebiete eingeht, so in seinem deduzierten Plane einer zu Berlin zu errichtenden Lehranstalt,[87]) in den Beilagen zum Universitätsplane[88]) vom Jahre 1805 und in uns erhaltenen Aphorismen über Erziehung hält er immer die gleichen allgemeinen Erziehungsgedanken hoch. Einige Beispiele! Im deduzierten Plane führt er aus: „Dem Gelehrten . . . muß die Wissenschaft nicht Mittel für irgend einen Zweck, sondern sie muß

---

[84]) Fichte, ebenda S. 40 f.
[85]) Fichte, ebenda S. 111 f.
[86]) Fichte, ebenda S. 114 f.
[87]) Aus dem Jahre 1807, W. VIII, S. 97 ff.
[88]) Fichte, ebenda S. 207 ff.

ihm Selbstzweck werden; er wird einst, als vollendeter Gelehrter, in welcher Weise er auch künftig seine wissenschaftliche Bildung im Leben anwende, in jedem Falle allein in der Idee die Wurzel seines Lebens haben, und nur von ihr aus die Wirklichkeit erblicken."[89])

Mit philosophischem Geiste, „als der reinen Form des Wissens, müßte nun der gesammte wissenschaftliche Stoff in seiner organischen Einheit auf der höheren Lehranstalt aufgefaßt und durchdrungen werden, also daß man genau wüßte, was zu ihm gehöre oder nicht, und so die strenge Grenze zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft gezogen würde." [90])

Alle „kämpfen aus aller ihrer Kraft um denselben Preis, die Beförderung der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Kunst; aber ihr Wettkampf ist nothwendig redlich, und keiner kann den errungenen Sieg verkennen oder schmälern, ohne sich selbst der allen gemeinschaftlichen und bei unendlicher Theilung dennoch immer ganz bleibenden Ausbeute des Sieges zu berauben".[91])

Nirgends aber hebt unser Philosoph so dringlich die Notwendigkeit hervor, daß der einzelne im allgemeinen aufgehen soll, als in den „Reden an die deutsche Nation". Wenden wir uns ihnen unter diesem und verwandten Gesichtspunkten jetzt zu und beachten die Übereinstimmung der nun vorgetragenen Ansichten über Erziehung mit den früheren Grundgedanken! Unser Zweck kann freilich nur der sein, einen Überblick über diese Leistungen zu gewinnen, die über die Ausgestaltung des „Denksystems" hinausreichen, zu ihm aber im engsten Zusammenhange stehen.

---

[89]) Fichte, Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, W. VIII, S. 110.

[90]) Fichte, ebenda W. VIII, S. 125.

[91]) Fichte, ebenda W. VIII, S. 202.

III. Zusatz:

Weiterführung der Ansichten über Erziehung in der Zeit nach der Vollendung des Denksystems.

1. Kritisch historische Betrachtung über Fichtes Verhältnis zu Pestalozzi.

Zur Genüge ist bisher nachgewiesen, wie selbständig Fichte bei der Abfassung seines Denksystems verfahren. Nun könnte leicht der Einwand gemacht werden, mit der Vollendung desselben höre diese Selbständigkeit Fichtes auch auf, Fichte gerate nun offensichtlich — soweit es sich wenigstens um Pädagogik handelt — unter Pestalozzis Einfluß. Wie es damit steht, wäre, um hier nichts halbes zu bieten, wenigstens in entscheidenden, zu unseren Fragen gehörigen Punkten festzustellen.

Besonders aber wäre dann noch darauf hinzuweisen, wie sich aus den zum Denksystem gehörenden „Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ unschwer Sätze aufzeigen lassen, die sich in Fichtes Hauptwerk über Nationalerziehung, in seinen Reden an die deutsche Nation, wiederfinden, daß also hier wie dort die gleichen Fragen aufgeworfen werden.

Fichte und Pestalozzi kannten einander persönlich, und Fichte schätzte außerordentlich Pestalozzis auf das Praktische gerichtete Tätigkeit. Das war ja auch sein eigenes Streben. Deshalb sind von vornherein solche Ansichten als ungenau zurückzuweisen, die allein annehmen, erst eineinhalb Jahrzehnte nach diesem Verkehre habe auf Fichte

der aus Pestalozzis Werken atmende Geist wie eine neue Offenbarung gewirkt, habe ihn namentlich auch erst das eigene Volk schätzen lehren.

Richtig würdigen wir Fichtes Ansichten über Erziehung, wenn wir hervorheben, wie alle Hauptgedanken über sie schon vor den „Reden" in völliger Übereinstimmung mit seinen philosophischen Grundansichten von ihm ausgesprochen waren. Folgerungen aus früheren Werken sind seine Aussprüche über Erziehung. Knüpft er sie selbst lieber an Pestalozzi an, so bedeutet das die Anerkennung eines Mannes, der einen gleichgesinnten Charakter schätzt. Doch schon die ganze Art, wie er seine Individualität in diese Aussprüche über Erziehung hineinträgt und Pestalozzis Ansichten, wo sie zu ihr nicht passen, beiseite schiebt, zeigt, wie unbesorgt wir wegen Fichtes Selbständigkeit auch hier bleiben können, unbesorgt trotz seines Anknüpfens „an den von Johann Heinrich Pestalozzi erfundenen, vorgeschlagenen und unter dessen Augen schon in glücklicher Ausübung befindlichen Unterrichtsgang". Auch hier muß für die, welche überall Abhängigkeit sehen möchten, betont werden: Übereinstimmung — und sie auch nur in einigen Punkten — ist keine Abhängigkeit. Fichte macht keinen Hehl daraus, daß er in Pestalozzis Schriften denselben „Tadel des bisherigen Unterrichts" findet, ebenso, daß „Pestalozzis dagegen vorgeschlagenes Hilfsmittel, den Zögling in die unmittelbare Anschauung einzuführen . . . gleichbedeutend mit dem unsrigen" ist. Fichte ist ebenso ganz damit einverstanden, daß bei Anwendung dieser Methode angefangen und fortgeschritten werde, genau den zu entwickelnden Kräften des Kindes entsprechend.[92])

Er hebt anerkennend hervor, daß zur Durchführung einer

---

[92]) Fichte, Reden an die deutsche Nation, W. VII, S. 401; S. 403 f. Vgl hier S. 334.

solchen Erziehung „die Pestalozzische Schule" taugliche Lehrer und Erzieher herangebildet habe.[93])

Er freut sich, daß die Art, wie Pestalozzi erzieht, die Unterschiede der Stände aufhebt. Denn von jeher schwebte dies ja auch Fichte als Ziel vor. Nur den anderen vorzuarbeiten, hatten die Gelehrten. Wohin sie gelangt, sollten schließlich die anderen auch kommen.

Wie überdies gerade Pestalozzi vor den Gefahren eines verkehrten Idealismus warnte und darin durchaus Fichtes Beifall fand, dürfte mit der Zeit bekannter geworden sein. — Man vergesse doch nie Pestalozzis launige Zurechtweisung aller, die ihren Idealismus übertreiben und dadurch Schaden stiften, so Stellen wie im Schweizerblatte XXVIII: „Wir träumen uns Bilder von der Menschheit, die wir nicht kennen, und geben unterdessen auf den Buben nicht Achtung, den du Hans heißt, und der Bub wird nichts nutz, weil wir, umnebelt von den Träumen der Menschheit, den Hans vergessen, in welchem der Mensch, den wir erziehen wollten, aufgewachsen."

Bei so vielen mittelbaren und unmittelbaren Übereinstimmungen in Gedanken über wirksame Inangriffnahme erzieherischer Aufgaben, dürfen wir nun aber nicht die langen Abschnitte übersehen, die Fichtes Gegenansichten aussprechen,[94]) deren erster mit entschiedenem „Dagegen" — beginnt! Es leitet Einwände gegen Pestalozzi auf nicht weniger als auf allen für unsere Frage in Betracht kommenden Wissenschaften ein. Also nicht bloß in der besonderen Frage der Nationalerziehung.

Schon von den Grundlegungen zur Pädagogik an hebt Fichte hervor, wie hier seine Auffassung bereits abweicht.

---

[93]) Fichte, Reden an die deutsche Nation, W. VII, S. 443.
[94]) Fichte, ebenda W. VII, S. 404 ff.

Er wirft Pestalozzi ganz allgemein „Mangel an philosophischen Studien“ vor.[95])

Dafür erkennt er wieder sein Verständnis für die Wichtigkeit anderer Fragen an. So begrüßt er es, wie warm Pestalozzi auch für die Ausbildung des Körpers eintritt. Doch fragt er zugleich, ob danach Pestalozzi über die von ihm gegebene Anregung, über die von ihm an andere gestellte Forderung hinausgegangen sei. Hier gilt es nachzuholen. Denn Pestalozzi sagt nicht, wie der Erzieher den Körper seines Zöglings ausbilden soll; in dieser Rücksicht bleibt „nun noch alles zu tun“.[96]) Andrerseits fordert Fichte auch in einer nur aus seinem philosophischen Systeme verständlichen Art freie Geistestätigkeit des Zöglings.

Völlig verschieden von Pestalozzi urteilt Fichte über die eigentlichen psychologischen Ausgangspunkte. So über das ganze Empfindungs- und Gefühlsleben des Kindes,[97]) ferner um hier noch andere wichtige Abschnitte hervorzuheben, über die Entwickelung erster Sittlichkeit aus einem ursprünglichen Triebe,[98]) seiner Liebe zum Vater . . . oder über den Gebrauch der Sprache usw.

Namentlich tritt nun aber Fichtes von Pestalozzi abweichende Auffassung gerade dort hervor, wo er seine Gedanken über Nationalerziehung entwickelt, begonnen mit seiner besonderen Ansicht über den Einfluß der Mütter, wie allgemein über den des Elternhauses . . ., so daß, wenn er oben gesagt hat, er knüpfe seine Ausführungen über diese neue Erziehung an Pestalozzis „Unterrichtsgang“ als an ein brauchbares „in der wirklichen Welt schon vorhandenes Glied“ an, er doch nicht dadurch erst zu völlig neuen Anschauungen

---

[95]) Fichte, ebenda W. VII, S. 409.
[96]) Fichte, ebenda W. VII, S. 410.
[97]) Fichte, ebenda W. VII, S. 407.
[98]) Fichte, ebenda W. VII, S. 414 f.

gekommen ist. Seine eigenen sind es, die auch vorher keine bloß kosmopolitischen gewesen sind;[99]) und, wie brauchbar ihm auch Pestalozzis Methode erscheint, sie ist allein nach einer freien, besonnenen, wissenschaftlich einwandfreien Auswahl mit zu der von Fichte beabsichtigten Darstellung herangezogen worden. So hat sich das Verhältnis der Leistungen beider zu einander gestaltet.

Diese Punkte verdienten hier noch hervorgehoben zu werden, weil sich der so häufig bloß als allgemeine Kulturerscheinung dargestellte Übergang vom achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert in der wissenschaftlichen Pädagogik so wie bei allen anderen Wissenschaften auch nur als das Hinausgehen einzelner über die Ergebnisse des einen wie des anderen früheren darstellt. Was die „Reden" an neuen großen Gesichtspunkten aufweisen, ragt bereits über die Grenzen des hier gestellten Themas hinaus.

Im übrigen läßt sich Punkt für Punkt dartun, wie harmonisch sie sich auch an Stellen, wo mancher neuen Wendung wegen leicht das Gegenteil anzunehmen wäre, in die Gedankengänge früherer Schriften einfügen. Fichtes überall hervortretendes klares Verständnis für die berechtigten Forderungen des Empirismus zeigt sich hier z. B., indem er gleich Pestalozzi zwischen der vorhandenen Welt und der Geisteswelt so unterscheidet: Nur ihr geben wir Gesetze, jene untersteht solchen. Oder es offenbart sich hier seine Auffassung vom Idealismus, die von Anfang an dem griechischen verwandte Züge zeigt, in der Forderung nach der klaren Erkenntnis, die allein auch dem Willen die rechte Richtung weisen kann.

Ihn aber „fest, unfehlbar gut" auszubilden, darin gipfelt die Erziehung überhaupt. Er muß das Feste sein, denn

---

[99]) S. hier S. 280 f. u. Anm. 67; S. 302, Anm. 34; S. 304 f. u. Anm. 36.

außer ihm gibt es nichts Festes, Letztes, Stehendes — und wie Fichte so treffend sagt: Totes. Eine „totgläubige Philosophie" kennzeichnet nach ihm, sehen wir recht zu, den ausländischen Geist. Anders ist deutscher Geist, nämlich beständig schöpferisch. Schon vor und wieder zu Fichtes Zeit gab es die deutscher, überhaupt wahrer Philosophie so fern stehenden exotischen Geister, die alles formulieren, mechanisieren, lebendig begraben wollten. Sie, denen der Gedanke an die Gesetzmäßigkeit fortschreitenden Geschehens zu hoch ist, erblicken in so pedantischen Formulierungen der Augenblickserscheinungen die „Wissenschaft". Tatsächlich geht aber „der Grundtrieb des Menschen" auf eine Welt, die werden soll, die noch nicht vorhanden ist. Echte Erziehung wird deshalb allein das geben, was sie lebendig machen kann. Im Fichteschen Gedankenkreise bedeutet dies den Übergang von der Wissenschaft zum eigenen Handeln oder zu Handlungen, zu sittlichen Handlungen überhaupt, von denen jede Antrieb wird zu einer neuen. Unausgesetzte Arbeit entsteht durch diese Selbsttätigkeit. Doch schon in ihr liegt etwas, was jedem Handeln etwas Sittliches zu geben vermag. Wie der Ursprung zu dem Handeln aus unserem Ich entspringt, so kommt ihm auch wieder das gewonnene Ergebnis zu statten. Es wird selbständig. Auf dem Wege, wie ihn Fichte schon in seiner ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre[100]) psychologisch dort begründet, wo er von der aus dem Bewußtsein kommenden Freiheit spricht.

So scheinen auf dem Gebiete der Pädagogik doch noch die recht zu bekommen, die Fichtes Lehre immer noch eine ausschließliche Lehre von der reinen Subjektivität nennen. Fordert also Fichte auch gemeinsames Leben für die Erziehungsanstalten, so erscheint nach dem Gesagten diese For-

[100]) Fichte, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797, W. I, S. 448 f.

derung nur äußerlicher Art. Nach dem Anstaltsleben hört sie auf! Als Gegenantwort heißt es da: „In einer geselligen Ordnung muß nun im wirklichen Leben jeder einzelne um des Ganzen willen immerfort gar vieles unterlassen, was er, wenn er sich allein befände, unbedenklich tun könnte; und es wird zweckmäßig sein, daß in der Gesetzgebung und in dem darauf zu bauenden Unterrichte über die Verfassung jedem einzelnen alle die übrigen mit einer zum Ideal gesteigerten Ordnungsliebe vorgestellt werden, welche also vielleicht kein einziger wirklich hat, die aber alle haben sollten."

---

2. Aus Fichtes Hauptwerk über Nationalerziehung.

Ebenso deutlich oder gar noch mehr als in den Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters drückt Fichte bald danach die Wichtigkeit einer Erneuerung durch Erziehung in den Reden an die deutsche Nation aus.

Für den ersten Augenblick sieht es aus, als wenn in diesem Werke etwas geboten wäre, das bei aller Schönheit seines Inhalts eigentlich doch aus der Gesamtanlage des Arbeitsplanes Fichtes herausfiele. Veranlassung zu dieser Meinung hat die starke Benutzung der herrschenden politischen Zustände als Beispiele für die hier aufgestellten wissenschaftlichen Behauptungen gegeben. Dagegen zeigt die Behandlung des kurz vorher von Fichte durchgeführten Themas die gleiche Richtung an. Waren dort die gegenwärtigen Zustände als unhaltbar hingestellt, so lag nichts näher, als neue gangbare Wege zu weisen. Schon hierbei sahen wir die großzügige Anlage zweier dreiteiligen Parallelen. Wie erinnerlich, wird zuerst auf die Entwickelung der Menschheit bis zu unserer Zeit hingewiesen. Doch verliert Fichte niemals die eigenartige Stellung gerade unseres deutschen Volkes aus dem Auge. Auch sie will Fichte verstanden wissen durch die Erziehung, die wir an uns erfahren haben. Denn in unserem Entwickelungsgange läßt sich ebenfalls unsere heutige Reife allein erst im Hinblick auf die Wirkungen der bisherigen Erziehung richtig erfassen. Die Einsicht aber in unser Wesen, so wie es sich uns heute darstellt, macht in uns den Wunsch nach einer noch höheren Stufe der Vervollkommnung rege.

Verfolgen nun die Reden an die deutsche Nation vor

allem den Zweck, dem damals durch die Napoleonische Fremdherrschaft erniedrigten deutschen Volke neue Wege zu zeigen, ihm seine Eigenart wahren zu helfen und sein gesunkenes Nationalgefühl wieder zu kräftigen, so hält sich Fichtes Philosophie mit dieser Aufforderung durchaus auf der Bahn, die sie bisher schon betreten hat. — Leicht herzustellen sind deshalb auch die Zusammenhänge zwischen den so neu erscheinenden von Begeisterung getragenen Grundsätzen dieser Reden mit den Kerngedanken seines Hauptwerkes, mit der Wissenschaftslehre. Die Gegenüberstellung dieser Werke zeigt, wie sie alle beide in der Bedeutung des richtigen Ausgangspunktes für Erkennen und Handeln gipfeln. Während es bei dem einzelnen durch das Bewußtwerden der im eigenen Selbst schlummernden Kräfte, also durch die Weckung des Selbstbewußtseins zur richtigen Stellungnahme seiner Persönlichkeit der Umgebung gegenüber allein kommen kann, muß sich ein entsprechender Vorgang auch in einem Volke abspielen, damit es zum Nationalgefühle erwache. — Zu einer Freilegung und entschlossenen Anwendung der uns eigenen Kräfte gehört Erziehung. Sie macht die sittliche Erneuerung des einzelnen nach einem verderbten Zeitalter allein möglich. Sie darf nicht darauf ausgehen, nur einen Teil des Volkes gründlich heranzubilden. Dadurch entstände nur ein besonderer, die übrigen Glieder des gleichen Volkskörpers nicht mehr richtig begreifender Stand. Bei nichtdeutschen Völkern können wir zur Genüge beobachten, wohin diese künstlichen Absonderungen geführt haben, nämlich mit einer geradezu gesetzmäßigen Gleichartigkeit zu der Erscheinung, daß in allen solchen Fällen eine Einzelkraft nicht mehr aus der reichen Fülle aller in der Gesamtheit schlummernden Mächte zu schöpfen imstande ist, und das ist für ihr Gedeihen doch so durchaus notwendig.

Nur das gegenseitige Verständnis der von Natur doch zu einander gehörenden Glieder schützt auch wieder die Eigenart des Einzelnen. Die Erziehung bleibt also dazu berufen, jeden einzelnen bei der Entfaltung seiner Anlagen zu fördern und ihm auch die Wichtigkeit der um ihn her im Volke ausgebreiteten Hilfen verständlich zu machen. Dazu gehört ein Erfassen des ursprünglichen Volksgeistes, der bestimmt gerade beim deutschen Volke zu Tage tritt, der sich in seinen Taten einer großen geschichtlichen Vergangenheit offenbart. Klarheit des Verstandes gehört dazu, sich das Vorbild, dem man nachstreben will, zu entwerfen und zu gestalten. Auf die eigene Kraft, die zeigt, worauf unser Wille aus ist, kommt es dabei allererst an. Sie verlangt Reinheit dieses Willens und begehrt sie auch von den übrigen Volksgenossen.

So richtet sich der Grundtrieb des Menschen auf eine Welt, die noch nicht vorhanden ist, die erst werden soll. Um solches Ziel zu erreichen, bedarf es eigenen Handelns. In ihm wird die Erziehung lebendig. Sie schafft etwas, sie leistet neues. — In jedem baut sich dann eine ganze Welt aus den mit der Zeit von ihm selber gestellten Forderungen auf. Weiß er sich auch dauernd nur als Glied einer sittlichen Ordnung, so strebt er doch nach einer annähernden Beherrschung wenigstens der Grundzüge und Wege der verschiedenen Wissensgebiete. Nur durch fortgesetzte Selbstzucht kann es bei solcher Tätigkeit zur Selbständigkeit kommen. Es liegt jedem einzelnen ein Gebiet vor, das er in Angriff nehmen muß, die sinnliche Natur, auf die er in ausdauernder Arbeit durch seinen sittlichen Trieb zu wirken hat.

Indem es nun Fichte für seiner Zeit entsprechend hält, ein neues Erziehungsideal aufzustellen, verlangt er sogleich die Ablegung des falschen bisherigen. Das neue muß

aus dem Wesen des Menschen entwickelt werden. Hier kann Fichte wieder an die frühere Schrift über die Bestimmung des Menschen und an verwandte Bearbeitungen dieses Themas anknüpfen. Dadurch fügt sich alles, was er in seinen Reden an die deutsche Nation über Erziehungsfragen sagt, in den Rahmen des von Anfang an aufgestellten Systems ungezwungen ein.

Schon in den früheren Werken hatte Fichte immer wieder hervorgehoben, wie notwendig es sei, sich „über fremdes Urteil . . . zu erheben und sich selbst zu genügen". Er nennt es Feigheit und Mutlosigkeit, sich erst von anderen die Grundsätze für sein Verhalten sagen zu lassen. Um zur Selbständigkeit zu gelangen, muß jemand sich über fremdes Urteil erheben, d. h. er muß mündig werden. Das glückt nicht durch eine einmalige Tat; es gehört fortgesetzte Arbeit dazu. Geschieht sie, so zeigt sich, wie sehr in jeder vollendeten sittlichen Handlung schon der Antrieb zu einer neuen enthalten ist. Dazu gehört auch, daß alles Tun in vollendeter Weise durchgeführt wird. Die Fähigkeit hierzu muß fortgesetzt gesteigert werden. Zu Hilfe kommt dem gesamten Unterrichte dabei eine richtig geleitete Veranschaulichung. Sie ist nicht nur für die Gedankenarbeit in den Erscheinungen der Sinneswelt vorhanden, sie kann auch für sittliche Taten gesucht und gefunden werden. Es gibt eine Umgebung, an der ohne Schwierigkeit Wirkungen sittlicher Handlungen verdeutlicht werden können, diese Umgebung ist der Staat. Das Verständnis für ihn frühzeitig zu wecken, gehört gerade deshalb zu den ersten Aufgaben jeder Erziehung. Die klar zu Tage tretende Notwendigkeit, in ihm praktisch zu wirken, zeigt zwei Richtungen, in denen der Unterricht seine Ergebnisse zu Tage fördert: Einmal, es ist nicht genug getan mit der Erwerbung eines bestimmten Wissens;

es muß zu ihm auch ein bestimmtes Können hinzutreten. Ferner innerhalb dieses Könnens muß eine eigentliche Kunst entfaltet werden. Wer aber Künstler heranbilden will, muß selbst ein Künstler sein. Damit solche Kunst das Gepräge des Vollendeten an sich trägt, muß ihre Grundlage gelegt werden unter Zuhilfenahme der gesamten geistigen Tätigkeit, so wie sie die Philosophie zum Gegenstande ihrer Forschungen macht.

Betrachtet sich der Mensch unter dem Gesichtspunkte einer solchen Erziehungsweise, so kommt ihm nach und nach zum Bewußtsein, auf welche Art er etwas Vollendetes, also ein Kunstwerk, darzustellen vermag. Er wird „Etwas", das in sich abgeschlossen ist, sobald er es zu einer völligen Unabhängigkeit seiner Person von den Naturtrieben gebracht hat. Er besitzt damit eine tatsächliche Selbständigkeit.

Ganz auf dem gleichen Wege, wie bei einem jeden, geht auch mit einem ganzen Volke der Weg von dem Triebe nach Selbstachtung zur sittlichen Selbständigkeit.[101]) Ehrgefühl entwickelt sich beidemal. Eine geeignete Vorschule dazu, um frühzeitig die große Bedeutung einer Gemeinschaft, wie sie der Staat darstellt, zu erfassen, bildet der nach ähnlicher Vorstellung wie bei Pestalozzi gedachte Erziehungsstaat.[102]) In ihm wird der Schüler auf jede Aufgabe hingewiesen, die er als Mann einmal zu leisten haben wird. Auch die Arbeit zur Selbsterhaltung ist mit eingeschlossen.[103]) Gelten doch nach Pestalozzi und nach Fichte für die Arbeit die gleichen Grundsätze wie für das Leben. Beiden Erziehern liegt daran, daß

---

[101]) Vertrauen auf die eigene Kraft bereitet den Tugenden den besten Boden vor. Zu ihnen gehört vor allem ein einwandfreier Wandel statt des Verlangens nach Belohnung im Jenseits. A. a. O. s. W. VII, S. 298.

[102]) Richtig geleitet kommt so bei gemeinsam erzogenen Knaben und Mädchen starkmütiger Schutz von der einen, liebevoller Beistand von der anderen Seite zuwege.

[103]) S. bereits seinen Wirtschaftsstaat im Kleinen, W. VII, S. 425.

alles, was durch Arbeit geleistet wird, dem, der sie tut, zu einem Gegenstande lebendiger Anschauung wird. So hat der eine des anderen Taten vor Augen. Was nun ein jeder für sich wie für die Mitbürger hervorzubringen imstande ist, trägt ihm mit Recht Achtung ein. In Erziehung zu strenger Arbeit als Selbstzweck liegt auch der beste Schutz gegen die das Gemeingut schädigende Unehrlichkeit und gegen Untugenden.

Geschieht es, wie zur Zeit, als diese Reden gehalten wurden, daß ein fremder Herrscher äußerlich das Volk unterworfen hat, so kann und muß in diesem Volke vor allem durch die Erziehung die Achtung erhalten bleiben, die ihm seine innere Würde verleiht. Von ihr aus kann einzig eine fruchtbringende Erneuerung stattfinden.

Der feste Zusammenhang der hier von Fichte geäußerten Gedanken mit denen seines übrigen Systems ist danach deutlich erkennbar. Beginnen muß bei dem einzelnen die Umwandlung seines bisherigen Ich in den Menschen, zu dem er seiner Natur nach bestimmt ist, mit einer klaren Erkenntnis seiner selbst. Von ihr aus wirkt ein neuer auf Reinheit gerichteter Wille. Dadurch kommt eine neue Gesinnung zustande. Die Erziehung vermag diesen Weg, den ein jeder von uns unter fortgesetzter Arbeit gehen muß, erfolgreich abzukürzen. Benutzen wird sie dabei alles, was ihr die Anschauung an Hilfsmitteln liefert.

Für das ganze Volk beginnt der gleiche Weg mit der Erkenntnis der eigentümlichen Anlagen, die es von Natur aus hat. Es macht die ihm besonderen Kräfte frei, es läßt nicht mehr fremden Zwang auf sich wirken. Es wird dadurch ein Charakter. Unterstützt kann es hierbei ebenfalls werden durch eine Erziehung, d. i. durch Nationalerziehung.

Nicht die letzte Stelle nimmt bei Fichte die körperliche

Erziehung ein.[104]) Durch sie schafft sich der Geist ein starkes dauerndes Werkzeug.

Großzügig ist alles, was Fichte über die den Deutschen so notwendige Einigkeit sagt. So außerordentlich viel steht mit ihr aufs engste im Zusammenhange: Unsere Unabhängigkeit nach außen hin im Welthandel, doch auch nach innen die Achtung eines Standes vor dem anderen, wie sie durch die elementare Bildung, die alle gleichmäßig empfangen haben von klein auf, bei jedem vorbereitet wird. Das Gefühl eigener Volksart läßt uns auch den Hang verachten, dem Auslande zu schmeicheln! In innerster Seele wird unsere deutsche Gesinnung wach; in ihr bleiben wir unbesiegt, sind wir auch einmal mit den Waffen besiegt worden. In ihr erkennen wir, welche Güter wir von unseren Vorfahren ererbt haben und was wir unseren Nachkommen würdig zu übermitteln schuldig sind. Es sind Schätze, die uns stolz genug machen können. Im Blick auf sie fürchten wir den Tod nicht, werden wir nicht, um einem einzelnen zu gefallen, das Menschengeschlecht herabwürdigen.

Unsere Aufgabe als Ur- und Kulturvolk ist so groß, daß wir auch nach der Berührung mit anderen Völkern das Bild des einstigen Idealreiches in uns tragen und den anderen als das Ich unter den Völkern zeigen, wohin ihr Weg führt.

---

[104]) S. hier S. 341.

Fünfter Teil.

„Unmittelbare Anschauung ist der erste Punkt des Einverständnisses, von welchem ausgegangen werden muß."
„Was du siehst, bist immer du selbst."
„So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht."
Fichte, s. hier S. 377 f., 384, 460.

Die innere Einheit der religionsphilosophischen Werke Fichtes.

Kommen wir jetzt auf religionsphilosophische Fragen bei Fichte im Zusammenhange zu sprechen, so erinnern wir uns dabei, mit welcher Vorliebe er sie wiederholt auch bei anderen Erörterungen erwähnte. Wir begegneten hierher gehörigen Aussprüchen von seinen ersten eigenen philosophischen Untersuchungen an. Ebenso fanden wir bei seiner Beurteilung fremder Weltanschauungen namentlich die praktischen Teile hervorgehoben. — Hiernach fragt es sich, ob bei dieser von ihm durchweg wie eine wahre Lebensaufgabe behandelten, d. h. über so manches Jahrzehnt ausgedehnten, dadurch auch recht mannigfaltige Formen zeitigenden Arbeit eine einheitliche Grundanschauung gewahrt blieb.

So erst werden wir von einem richtigen Gesichtspunkte aus die wissenschaftliche Bedeutung seiner „Religionslehre" vom Jahre 1806 beurteilen. Sie ist nach seinen eigenen Worten für das hier untersuchte Denksystem in erster Linie ausschlaggebend. Deshalb werden wir hier öfter sogar nach den Wendungen, die er gebraucht hat, fragen, um ihnen nichts von ihrer Ursprünglichkeit zu rauben. Dies läßt sich nicht umgehen, soll ihre volle Bedeutung und auch ihre edle Form als hellster Lichtpunkt dieses gesamten Denksystems hervortreten. — Wir begegnen tatsächlich einem ihr wie

Fichtes übrigen religionsphilosophischen Schriften gemeinsamem Grundbegriffe, der unter ihnen eine starke innere Verbindung herstellt. An ihm ist es für Fichtes philosophische Gesamtanschauung bezeichnend, daß er nicht allein der praktischen Philosophie angehört, sondern in ihr sich auch gerade mit „wahrem Innenleben" nach Fichtes Definition deckt.

In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" ist eingehend von dem heiligen und seligen, nur von dem Sittengesetze beherrschten Wesen die Rede. Ihm gegenüber steht der Mensch, dessen moralische Schwäche in seiner Sinnlichkeit, nicht in seinem Willen zu suchen ist. Die Sinnlichkeit zeigt sich hier als eine niedere Stufe, die überwunden werden muß, d. h. von Fichte hier schon ebenso dargestellt wie dann 1806 in der „Anweisung zum seligen Leben".

Die Schrift vom Jahre 1798 „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" vertieft das, was von religiösen Fragen die zuerst 1794 in eine bestimmte Fassung gebrachte Wissenschaftslehre enthält, und wenn hier schon der religionsphilosophische Teil nach dem Grundsatze durchgeführt wird: „Die Wissenschaftslehre soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes", der für das ganze System gilt, so ist damit auch von Fichte die Form gefunden, in der seine Anweisung die gleichen und dazu einige verwandte Fragen behandelt. Schon hier hebt er ausdrücklich hervor, wie die Vernunft eine Ordnung kennt, die von dem Zwecke einer göttlichen Weltregierung weiß, und wie sie unaufhörlich die Erreichung dieses Zweckes befördert.

Die Anerkennung einer Ordnung also, der alles untersteht, hebt die Beschränkung auf, die auf dem Menschen lastet. Selbst der sinnliche Trieb erhält einen morali-

schen Zweck. Als sein höchster Zweck erscheint die Glückseligkeit. — Wir folgen der Fichteschen Begründung dieses Begriffes!

Die Glückseligkeit[1]) ist vollkommen eines gedacht mit der Sittlichkeit. Da, wo das Sittengesetz — von keiner Schranke eingeengt — absolut erfüllt ist, herrscht der Alleinselige. Von dieser erhabensten Form der Glückseligkeit ist der Mensch jedoch soweit entfernt, daß es einer ausführlicheren Auseinandersetzung bedarf, festzustellen, wie sich in uns ein Zustand entwickelt, den man einen glückseligen nennen kann.

Erscheint die uns umgebende Sinnlichkeit als störend, hindert sie das Aufkommen der Glückseligkeit, so kann durch ihren Gegensatz, durch die Vernunft, gerade das überwunden werden, was an ihr störend genannt werden muß. Ein Schritt noch, und Fichte zöge hier die Folgerung: Durch die ordnende Kraft der Vernunft kann die Sinnlichkeit auf eine Stufe gebracht werden, die bereits zu dem Genuß dessen hinführt, was diese Ordnung zu bieten vermag. Er geht tatsächlich einen anderen Weg: Die Vernunft stößt nach ihm auf die Sinnlichkeit als eine sie hemmende Schranke. So kommt ihr, d. h. dem, der sie anwendet, die Eigenschaft zum Bewußtsein, die ihr Wesen ausmacht, die Freiheit. Ihrer bedarf jedoch die Vernunft sonst, d. h. wenn sie sich nicht der Sinnlichkeit gegenüber gestellt sieht, gar nicht. Freiheit wirkt einzig und allein in der Endlichkeit. Sie gehört dazu, daß in ihr der Mensch etwas rechtes will, denn seine Glückseligkeit hängt ab von der Art seines Wollens. — Gewissermaßen macht aber erst der Blick über die Endlichkeit hinaus in die Vollkommenheit recht frei, in der dann von Freiheit nicht mehr die Rede zu sein braucht, so wenig wie noch von einer

[1]) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, § 2 I, W. V, S. 17 ff.

hemmenden, eben mit Hilfe der Freiheit erst noch zu überwindenden Schranke.

Damit ist die Gedanken- und Begriffsreihe aufgezeigt, welche hier und auch weiter die Einheit in Fichtes religionsphilosophischen Untersuchungen zuwege bringt. Es bleibt sich dabei gleich, worauf Fichte in den verschiedenen Schriften das Hauptgewicht legt, und wie er sich in ihnen dem Begriffe der Glückseligkeit als dem höchsten erst nähert.

Halten wir uns an diese Reihe, so finden wir seine Ausführungen auch in ihren schwierigen Teilen verständlich.

Fichte geht empirisch vor. Den Trieb wählt er als Ausgangspunkt, den „Trieb der Selbstachtung", der in uns wirkt. Durch ihn äußert sich das Sittengesetz auch in unserem endlichen Willen,[2]) und es liegt nun Fichte sehr daran, hier ebenso wieder die Art der Bestimmbarkeit unseres Wollens zu kennzeichnen, wie die Selbstachtung in ihren reinen oder empirischen Formen. Die Grundlegung seiner systematischen Darstellung erhellt dabei aus folgenden Sätzen: Wol scheint der einfache Gedanke, „ich muß so handeln, wenn ich ein Mensch seyn will", weit edler und erhabener als der, „wenn ich so handle, werde ich als Mensch mit mir zufrieden seyn können". Das heißt, es scheint in der Betrachtung allerdings weit edler und erhabener . . . . aber in der Ausübung fließen beide Gedanken so innig in einander, daß es selbst dem aufmerksamsten Beobachter schwer werden muß, den Anteil, den der eine oder der andere an seiner Willensbestimmung hatte, genau von einander zu scheiden.[3]) „Aus der Sinnenempfindung" läßt sich auch „so etwas, wie Achten oder Verachten, mit aller Mühe nicht herauskünsteln".[4]) Dazu gehört eine Freiheit, die mit Will-

[2]) u. [3]) Fichte, ebenda § 2 II, W. V, S. 27 f.

[4]) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, ebenda W. V, S. 31.

für nichts zu tun hat. „Die Vernunft gibt sich selbst, unabhängig von irgend etwas außer ihr, durch absolut eigene Spontaneität, ein Gesetz; das ist der einzig richtige Begriff der transzendentalen Freiheit.“ — Fortan gehen Fichtes Gedankengänge darauf aus klarzulegen, daß da, wo das Sittengesetz völlig rein zu recht besteht, von einer solchen Freiheit nicht die Rede zu sein braucht, die erst den endlichen Schranken gegenüber in die Erscheinung tritt. Da, wo nur Tat und keine Leiden, da, wo das Sittengesetz aufgestellt und auch absolut erfüllt worden ist, da taucht nicht mehr jener sinnlich, noch erst nach Anerkennung strebende Trieb auf, der nach Selbstachtung ringt. Da ist er erfüllt. Da braucht keine Rede von einer Freiheit zu sein, die unerläßlich ist vor den Schranken der uns umgebenden Endlichkeit. In der Endlichkeit aber wirkt diese Freiheit, ihre Regeln, ihr Gesetz ‚mittelbar‘, durch den sinnlichen Trieb.“ [5])

Zum Verständnis des weiteren fassen wir Fichtes Begriffe der Rechtlichkeit, Würdigkeit, Glückseligkeit näher ins Auge. Es ist also der eben erwähnte Trieb in der Endlichkeit berechtigt. Doch noch mehr als das, er ist auch gesetzlich. — Unmittelbar wendet sich allerdings das Gesetz nur an unser rein geistiges oberstes Begehrungsvermögen, positiv nur an das Ding an sich. Mittelbar gebietet es aber auch „durch den sinnlichen Trieb“, „auf den es negativ“ wirkt. „Daraus nun entsteht eine von der negativen Bestimmung des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive Gesetzlichkeit desselben“ und aus ihr „der Begriff der **Glückswürdigkeit**“.[6])

---

[5]) Fichte, ebenda § 2 III, W. V, S. 36.

[6]) Fichte, ebenda § 2 III, 36 bzw. f. W. V, S. 37. — Über „Ding an sich“ s. hier S. 171 f.

Aus dieser von der negativen Bestimmung des Glückseligkeitstriebes abgeleiteten Gesetzlichkeit „für die Welt der Erscheinungen“, und nur aus ihr wird es möglich, „das Sittengesetz, welches an sich nur auf die Willensform moralischer Wesen, als solches anwendbar ist, auf Erscheinungen in der Sinnenwelt zu beziehen“.

Von der Berechtigung eines Genusses und von der Würdigkeit, ihn zu erhalten, hat bisher Fichte gesprochen. Wörtlich sagte er: „Insofern das Gesetz durch sein Stillschweigen dem Triebe ein Recht gibt, ist dieser bloß gesetzmäßig; der Genuß wird durch dieses Stillschweigen bloß (moralisch) möglich. Dies leitet uns auf eine Moralität der Berechtigung des Triebes.“

Den Begriff der Glückswürdigkeit hatte er dann „als das zweite Moment der Modalität“ dieser Berechtigung bezeichnet, und nun geradezu als Kommentar für diese Stellen können wir noch anführen, was Fichte in seiner Wissenschaftslehre über die höhere Welt als eine Beschränkung der niederen sagt und über das scheinbar Widerspruchsvolle, das in dieser Behauptung liegt: „Die höhere Welt soll eine Beschränkung der niederen sein; wiederum soll die höhere unendlich sein, die niedere dagegen geschlossen und endlich. Es ist kein Widerspruch, wenn man nur bedenkt, daß beide dem innerlichen Wesen nach verschieden sind, indem die höhere allein die Wahrheit, die niedere nur die Form der Wahrheit enthält, welche letztere, als Form eben, wohl geschlossen sein kann. Freilich wird die niedere Welt durch die höhere bildsam sein ins Unendliche. Diese Weise der Unendlichkeit trägt sie aber nicht in sich selbst, sondern erhält sie erst durch Beziehung auf jene.“ [7]) Ähnlich wie

[7]) Fichte, Wissenschaftslehre, W. X, S. 483.

ebenfalls in der Wissenschaftslehre zunächst allgemein die Einheit des Seins überhaupt von Fichte dargetan wird: „Es findet durchaus und schlechthin nicht Zweiheit, oder Vielheit statt, sondern nur Einheit; denn das Sein eben selber führt durch sich die in sich geschlossene Einheit bei sich, und darin besteht ihr Wesen.“ [8])

Nun fährt er in seiner „Kritik“ so fort, daß „er zeigt, was für ein Begriff entsteht“, wenn „im dritten Momente der Modalität Recht und Würdigung in Verbindung gedacht“ werden! — Er meint eine solche, bei der „das Recht seinen positiven Charakter, als Gesetzmäßigkeit der sinnlichen Neigung“ verliert, „und die Würdigkeit ihren negativen, als durch Aufhebung eines Rechts durch ein Gebot entstanden“. Fichtes Anmerkung hierzu trifft die Rechtsauffassung im Geiste Rousseaus; dann, heißt es weiter, „entsteht ein Begriff, der positiv für uns überschwenglich ist, weil alle Schranken aus ihnen hinweggedacht werden, negativ aber ein Zustand ist, indem das Sittengesetz keine sinnliche Neigung einzuschränken, weil keine da ist — unendliche Glückseligkeit mit unendlichem Rechte, und Würdigkeit“ hervorbringt. „Welche beiden letzteren Begriffe hier nur dazu dastehen, um die leere Stelle einer Idee zu bezeichnen, die aus ihrer Verbindung entsteht, und die für uns undenkbar ist.“ Die so hergestellte Verbindung von Recht und Würdigkeit bezeichnet Fichte als Seligkeit.

Die Art, wie Fichte sie charakterisiert, läßt ohne weiteres vermuten, daß er mit Hilfe dieses Begriffes die Kardinalfragen der auf ihn überkommenen Philosophie zu lösen versuchen wird, und wenn er voll Begeisterung Sätze schreibt, wie: „Der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist nun gehoben“, so versteht man, daß

[8]) Fichte, ebenda W. X, S. 206.

er sich auch noch dreizehn Jahre nach Abfassung dieses Versuches einer Kritik aller Offenbarung von dem gleichen Thema zu einer neuen Behandlung aufmuntern lassen konnte. Ob er sich darin täuschte, als er meinte, daß er seine philosophische Ansicht über dasselbe „seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert" habe, stehe für die hier zu behandelnden Fragen noch dahin. Er läßt uns deutlich genug wissen, was er unter Seligkeit von vornherein verstanden wissen will, nämlich eine unbestimmbare Idee, die aber dennoch durch das Sittengesetz und als das letzte Ziel aufgestellt wird, und an die wir uns, da die Neigungen in uns immer übereinstimmender mit dem Sittengesetze werden, folglich unsere Rechte sich immer mehr ausbreiten sollen, stets annähern, aber sie, ohne Vernichtung der Schranken der Endlichkeit, nie erreichen können. Und so wäre denn der Begriff des höchsten Guts, oder der Seligkeit, aus der Gesetzgebung der praktischen Vernunft deduzierbar: der erste Teil desselben usw. usw.

Hiermit hat nun Fichte den wichtigsten Begriff seines religionsphilosophischen Systems gefunden. So wird verständlich, daß, wenn er sein System an anderen mißt, er mit gespannter Aufmerksamkeit verfolgt, wie sie sich zur Behandlung des Begriffes stellen, auf den er selbst allen Nachdruck legt. Doch selbst da, wo Fichte wirklich verwandte Auffassungen antrifft, verleugnet er wieder nicht die seinem ganzen Wesen besonders eigentümliche, vorhin S. 84 ff. und auch bei anderer Gelegenheit, so S. 312, 339, 365 ff., 399, 403 ff., 467 gekennzeichnete Selbständigkeit.

Wir werden im folgenden namentlich wieder Gelegenheit haben, sie auch gleich für diese erste religionsphilosophische Schrift Kant gegenüber festzustellen.

I. Kritische Fragen.

Fichtes bedingte Anerkennung der Kantischen Religionsphilosophie, veranlaßt durch Kants Behandlung erkenntnistheoretischer Fragen.

Fichte stößt sich bereits in seinen Aphorismen, also gleich an der Stelle, wo er — mit zum ersten Male überhaupt — und dazu ganz außerordentlich rühmend Kant erwähnt, doch schon an der bei der Behandlung eines solchen Problems von Kant für seine Forschung gezogenen Grenze und sagt: „Es ist merkwürdig" zu sehen, „wo der größte Denker des achtzehnten" Jahrhunderts, Kant, „bei Untersuchung des objektiven Wesens Gottes; bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe" die Grenze zieht,[9]) und zweifelnd fragt Fichte weiter: Ist ein Mensch wirklich imstande, sich auf sie gehende „Spekulationen über die Grenzlinie hinaus abzuschneiden" . . ., „kann er das, wann er will? Wenn ihm die Trüglichkeit dieser Spekulationen noch so überzeugend bewiesen wird, — kann er's? kann er's, wenn ihm diese Denkungsart schon natürlich, schon mit der ganzen Wendung seines Geistes verwebt ist?[10]) — —"

Wie er Kant auffaßt, wird noch viel deutlicher in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung". Mit ihm will er religionsphilosophisch der Fortsetzer Kants werden. In dieser Absicht nun wählt er Worte, die es begreiflich machen,

---

[9]) Fichte, Aphorismen über Religion und Deismus, 1790, W. V, S. 5.

[10]) Fichte, W. V, S. 8.

Die nähere Ausführung über die Art, wie Fichte zuerst das religionsphilosophische Thema stellt, s. hier im systematischen Teile S. 400ff.

daß man an Kant selbst als den Verfasser dieses „Versuches" denken konnte. Recht charakteristisch zieht er Kant gerade da mit heran, wo er überhaupt zum ersten Male bis zu dem letzten Ziele bei der Behandlung religionsphilosophischer Probleme vorgedrungen ist.

Wir können uns in dem Zusammenhange unserer Darstellung auch so ausdrücken, Fichte erwähnt Kants Lehre „in der Kritik der praktischen Vernunft" als „so einleuchtend . . ., daß keine Wiederholung nötig", gerade auch dort nicht in seinem Versuche, wo er den ihm bedeutungsvollsten Begriff klarlegt: Den Begriff der Seligkeit, dessen ausführliche Behandlung er sich in der Religionslehre zum Thema setzt. Die in mehrfacher Hinsicht also merkwürdige Stelle lautet: „Und so wäre denn der Begriff des ganzen höchsten Guts, oder der Seligkeit, aus der Gesetzgebung der praktischen Vernunft, deduzierbar: der erste Teil desselben, die Heiligkeit, rein; aus der positiven Bestimmung des obern Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz, welches in der Kritik der praktischen Vernunft so einleuchtend geschehen ist, daß hier keine Wiederholung nötig war; der zweite Teil, die Seligkeit (im engeren Sinne), nicht rein; aus der negativen Bestimmung des niederen Begehrungsvermögens durch dieses Gesetz. Daß wir aber, um den zweiten Teil zu deduzieren, von empirischen Prämissen ausgehen mußten, darf uns nicht irren; da theils zwar das zu bestimmende empirisch, das bestimmende aber rein geistiges war; theils in der aus diesen Bestimmungen deduzierten Vernunftidee der Seligkeit alles empirische weggedacht, und diese Idee rein geistig aufgefaßt werden sollte, welches für sinnliche Wesen freilich nicht möglich ist.[11])

In derselben Art, wie Fichte hier in dem „Versuch

[11]) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, W. V, S. 39. Vgl. hier S. 105.

einer Kritik aller Offenbarung" diese Deduktion skizziert hat, führt er sie unter beständiger Betonung seines Endzieles, eine „Anweisung zum seligen Leben" zu geben, 1806 durch. Um das recht deutlich hervortreten zu lassen, stellen wir diese beiden durch reichlich „dreizehn Jahre" getrennten Daten unmittelbar neben einander und gehen möglichst rasch auf die Religionslehre selbst ein, anstatt uns durch den besonderen Gegenstand, den die weiteren Paragraphen dieser Kritik ausführlich behandeln, von unserem Vergleiche ablenken zu lassen. Denn hat sich Fichte mit seiner direkten Behauptung einer durch so lange Zeit unveränderten „philosophischen Ansicht"[12]) nicht geirrt, so werden wir in seinen religionsphilosophischen Schriften der Zwischenzeit nach keinen wesentlichen Umbildungen der wichtigen Begriffe zu suchen haben. Was sich aber herausstellt, wenn wir es doch tun, ist, daß Fichte tatsächlich — in all den anderen noch in Betracht zu ziehenden Abhandlungen auch — die einmal von ihm angenommene „Denkart immer nur an einem besonderen Gegenstande" neu entwickelt und daß, was ja oft recht stark zum Ausdrucke gelangt, „die Entstehung solcher Aufsätze, so wie die äußere und innere Form, welche in ihnen die Lehre erhielt", „von außen veranlaßt" war: Ein Zugeständnis, das er außer für die „Religionslehre" selbst auch für seine Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters wie über das Wesen des Gelehrten gemacht hat.

Der hier wie dort übereinstimmende Aufbau seiner Religionsphilosophie zeigt nun folgendes Aussehen! In dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" steht, wie schon oben angedeutet: Zuerst gebietet „mittelbar durch den sinnlichen Trieb", „auf den es negativ" wirkt, das Gesetz. „Daraus nun entsteht eine von der negativen Bestimmung

---

[12]) Fichte, Anweisung 1806, Vorrede, IV.

des Triebes durch das Gesetz abgeleitete positive G e s e t z-
l i c h k e i t desselben." Sinnlicher Trieb und sinnlicher Genuß hier die unterste Stufe wie in der Religionslehre, wo es heißt: „Auf dem ersten Standpunkte der Weltansicht, wo allein dem Gegenstande des äußern Sinnes Realität beigemessen wird, ist, in Beziehung auf den Genuß seiner selbst, und der Welt, der sinnliche Genuß das Herrschende." [13])

Gesetzlichkeit, Rechtlichkeit die nächste Stufe wie in der Religionslehre, wo es lautet: „Der zweite Standpunkt der Weltansicht war der der Rechtlichkeit, auf welchem ganz allein Realität beigemessen wird einem das Vorhandene ordnenden geistigen Gesetze." [14])

Weiter erinnern wir uns, daß Fichte gerade mit der Aufhebung des Charakters einer Gesetzmäßigkeit als sinnlicher Neigung Kants Darstellung des Begriffes der Heiligkeit zusammenbrachte. Fichte spricht nicht allein in seinem Versuch einer Kritik aller Offenbarung die Ansicht aus, daß das, was über die Ableitung dieses Begriffes . . . zu sagen sei usw., bereits in Kants Kritik der praktischen Vernunft so einleuchtend „aus der positiven Bestimmung des oberen Begehrungsvermögens d u r c h d i e s e s G e s e t z" „geschehen ist, daß hier keine Wiederholung nöthig war",[15]) sondern genau so in der Religionslehre, wo er bei der Behandlung der Rechtlichkeit, als des zweiten Standpunktes der Weltansicht, bemerkt:

„Diese schon von Kant sehr gut behandelte Materie." [16])

Wir können hier aber noch weitergehen. Wir brauchen nicht bei dem bisher geführten Nachweise einer engen Ver-

---

[13]) Fichte, ebenda S. 202.
[14]) Fichte, ebenda S. 204.
[15]) Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, W. V, S. 39.
[16]) Fichte, Anweisung 1806, S. 204.

bindung der religionsphilosophischen Werke Fichtes unter einander stehen zu bleiben. Fichtes Ansichten von 1790, 1792 usw. stimmen auch bei Behandlung dieser Fragen mit seinem gesamten philosophischen Denken späterer Zeit völlig überein!

Schrieb er 1790 in seinen „Aphorismen über Religion und Deismus“ dreimal sein tadelndes, hierüber „sind die Untersuchungen abgeschnitten“, das ihn dort so stört, wo uns der Determinismus hindern will, die uns durch unser Dasein gesetzten Schranken zu überschreiten, so klingt es wie eine Antwort auf jene oben angeführte Reihe von Ausrufen und Fragen, wenn Fichte 1806 kategorisch am Schlusse eines Aufsatzes erklärt, der eine Art von Extrakt seiner gesamten Philosophie bedeutet: Keineswegs haben wir uns „die Möglichkeit abschneiden wollen, falls es notwendig werden sollte, sogar über das Leben hinauszuzugehen“ . . .

Oder wenn Fichte in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ nach Feststellung der Modalitäten, die schließlich zu dem höchsten religionsphilosophischen Begriffe, dem der Glückseligkeit, führen, es nicht unterläßt, Kant seine volle Anerkennung auszusprechen für das, was er in der Kritik der praktischen Vernunft zu einer solchen Arbeit beigetragen hat, und um 1806 in diesem Lobe auf Kant als den Denker fortfährt, der überhaupt die Gesetze der Erkenntnis, der Vernunft oder des Wissens (wenn auch nicht in seiner absoluten Einheit) der Untersuchung unterworfen hat: Kant war der erste, der die allen Denkern und Bearbeitern der Wissenschaft vor ihm ohne Ausnahme verborgen gebliebene „Quelle aller Irrthümer und Widersprüche glücklich entdeckte, und den Vorsatz faßte, auf die einzig wissenschaftliche Weise, durch Ausmessung des ganzen Gebiets der Ver-

nunft, sie zu verstopfen".[17]) Die Methode, durch systematische Erschöpfung der Modifikationen ans Ziel zu gelangen, die Fichte hier also hervorhebt, sahen wir auf ein Teilgebiet, auf das religionsphilosophische nämlich, bereits den Verfasser des „Versuchs einer Kritik aller Offenbarung" anwenden.

Dieses damals wie 1806 — beidemal nach ganz bestimmten Gesichtspunkten — beschränkte Bekenntnis zu Kant wiegt deshalb um so mehr, als es der beste Zeuge dafür bleibt, wieviel Fichte auch hier wieder daran lag, die Bearbeitung seiner wichtigsten Fragen einheitlich durchzuführen. War doch Fichtes Ansicht über Kant mittlerweile eine völlig andere geworden. Gerade, weil er aber von Anfang an diesem „größten Denker des achtzehnten Jahrhunderts" selbständig gegenüber gestanden hatte, brauchte er nie in seiner Abkehr so weit zu gehen, sich selbst zu verleugnen. Fichte zog zwischen seiner und Kantischer „Wissenschaft" eine Linie, die beiden ihre Bedeutung ließ. Aus vielen Belegen dafür einen aus den „patriotischen Dialogen vom Jahre 1807", der sich durch die Knappheit der Ausdrucksweise empfiehlt: Da heißt es: „Sie halten dafür, das Kant zuerst und einzig unter allen Sterblichen das Prinzip der Vernunftwissenschaft, die klare Selbstbestimmung und Selbstverständigung entdeckt habe; daß späterhin die Wissenschaftslehre dieses Prinzip anerkannt, es bestimmt ausgesprochen und es systematisch und konsequent in der Sphäre der allerersten Vernunftprinzipien durchgeführt habe."

Von welcher Art einer konsequenten Durchführung in seiner Wissenschaftslehre — gegenüber Kants Prinzip — Fichte hier redet, darüber ließ Fichte ja bereits seit langem keine Zweifel. Wieder aus vielen Stellen über dieses bei

---

[17]) Fichte, Vermischte Aufsätze und Fragmente, W. XI, S. 350.

Fichte so beliebte Thema wähle ich eine, die sich ebenfalls durch ihre Betonung des Prinzipiellen besonders auszeichnet:

„Die Hauptfrage, mit der die Wissenschaftslehre sich weiterhin beschäftigt, . . . ist die: Wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst setzt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesetztes? aus sich selbst herauszugehen? (wovon die Frage: wie sind synthetische Sätze a priori möglich, nur ein Teil ist; nämlich ich frage zugleich: Wie ist Antithesis möglich?).

Oder vielleicht zeigt Folgendes am deutlichsten das Verhältnis meines Systems zu den ihrigen, dem von (Reinhold) und dem Kantischen. Kant fragt nach dem Grunde der Einheit des Mannigfaltigen im Nicht-Ich . . . Ich glaube, es braucht nur gesagt zu werden, um begriffen zu werden, . . . daß jene Frage eine höhere voraussetzt, die: Wie kommt ihr denn erst zu A und zu B und zu C? Sie werden gegeben; das heißt doch wohl auf gut deutsch: ihr wißt es nicht.“ [18])

Ebenso zieht Fichte da, wo er über Einzelfragen gründliche Untersuchungen anstellt, stets scharf die Grenze gegen die Ansichten Kants. Man lese dazu die klare Auseinandersetzung in der groß angelegten „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“, 1796. In ihr ist mit dem Abschnitte „über das Verhältniß der gegenwärtigen Theorie des Rechtes zu der Kantischen“ ein solches Muster gegeben, wie genau Fichte es nimmt, wo es mein und dein, Kantischen Geist von Fichtischem zu unterscheiden gilt.[19]) Hand in Hand hiermit geht Fichtes Bereitschaft, der Spekulation der Kantischen Philosophie, die

---

[18]) Fichte, Leben und liter. Briefwechsel II, S. 214.

[19]) Wortlaut in J. G. Fichtes Leben und lit. Briefwechsel II, S. 212.

für ihn im stande ist, Eintracht zwischen Herz und Kopf herzustellen, nicht länger zuzustimmen, wenn ihre Unrichtigkeit bewiesen würde; u. a. Reinhold gegenüber nennt er nämlich diese Philosophie „kein geringes Gut für mich", . . . „die mein Herz in Übereinstimmung mit meinem Kopfe setzt". demungeachtet „würde ich doch keinen Augenblick mich besinnen, sie aufzugeben, wenn man mir ihre Unrichtigkeit zeigte, eine völlig diese Eintracht zerstörende (!) Lehre dafür annehmen, wenn sie richtig wäre, und auch dann meine Pflicht zu thun glauben".[20])

Von äußerster Schärfe ist bisweilen eine und die andere gelegentliche Äußerung. Dieselbe Philosophie, von der Fichte schreibt: „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die ‚Kritik der praktischen Vernunft' gelesen habe, oder: „Ich habe mich jetzt g a n z in die Kantische Philosophie geworfen" u. a. m., hat doch auch für ihn keinen Sinn, „wenn sie nicht genommen werden soll, wie wir (Fichte und Schelling) sie nehmen". Wir, die wir durch selbständige Arbeit ihren ausgezeichneten Wert voll erfaßt haben. Den sie aber doch nur von richtig gewähltem Standpunkte aus offenbart!

Fichte hat Kants System in allen Teilen genau geprüft. Sehr oft gibt er seiner Zustimmung rückhaltlos Ausdruck. Das kann man aber nicht als Unselbständigkeit Fichtes auslegen.

Nur, wenn man damit Fichte einen Vorwurf machen will, daß Kant selbst die Forderung der Selbständigkeit aufgestellt hat, und Fichte es unternahm, „v o n G r u n d aus" Kants System zu u n t e r s u c h e n, also diese geforderte Selbständigkeit zu üben, nur, wenn man so sophistisch verfährt, kann man Fichte als zu stark beeinflußt hinstellen von

---

[20]) Wortlaut in J. G. Fichtes Leben und lit. Briefwechsel II, S. 212.

dem Manne, der sein Hauptwerk jeder vernünftigen Kritik ausgesetzt sehen konnte und wollte. Zu stark beeinflußt von Kants mannhaften Worten: „Indessen ist meine Meinung nicht, irgend jemandem eine bloße Befolgung meiner Sätze zuzumuten, . . . es mögen sich, wie es zutrifft, Angriffe, Widerholungen, Einschränkungen, oder auch Bestätigung, Ergänzung und Erweiterung dabei zutragen: wenn die Sache nur von Grund aus untersucht wird, so kann es jetzt nicht mehr fehlen, daß nicht ein Lehrgebäude, wenngleich nicht das meinige (!), dadurch zu stande komme, was ein Vermächtnis für die Nachkommenschaft werden kann, dafür sie Ursache haben wird, dankbar zu sein."

Nein, Fichte hat den Geist, der aus diesen Worten spricht, stets hochgehalten. Deshalb kann er sich für die Behauptung seiner Selbständigkeit Kant gegenüber auf das große Publikum berufen:

„Was man auch immer von mir denkt und sagt, so bin ich doch nicht als bloßer Nachbeter bekannt; und es ist, so viel ich weiß, über diesen Punkt im Publikum nur Eine Stimme. Es erzeigen mir sogar Mehrere die oft verbetene Ehre, mich für den Urheber eines ganz neuen, vor mir unerhörten Systems zu halten, und der Mann, der hierüber der competenteste Richter scheinen dürfte, Kant, hat sich von allem Antheile an diesem Systeme öffentlich losgesagt. Verhalte es sich hiermit, wie es wolle; ich habe wenigstens von keinem Anderen gelernt, was ich vortrage; in keinem Buche es gefunden, ehe ich es vortrug, und wenigstens der Form nach ist es durchaus mein Eigenthum. Ich sollte sonach wohl am besten wissen, was ich selbst lehre. Auch werde ich ohne Zweifel es sagen wollen. Denn was könnte es mir helfen,

hier öffentlich vor dem großen Publikum Etwas zu betheuern, dessen Gegentheil der erste beste Unterrichtete aus meinen übrigen Schriften darlegen könnte.“ [21])

Nicht an letzter Stelle wäre hier auch die scharfe Kritik Kants an Fichte zu nennen. Aus ihr wird ebenso deutlich, wie weit Fichte davon entfernt war, irgend einen Hauptsatz Kantischer Philosophie ohne vorherige Prüfung anzuerkennen. Fichte nimmt nicht gelegentliche, nebensächliche Änderungen vor. Seine Ansicht von der wissenschaftlichen Philosophie bringt ihn zu einer sich in Gegensatz zu Kant stellenden Grundlegung eines n e u e n Systems der Philosophie.

[21]) Fichte, Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, W. II, S. 333.

Kants erkenntnistheoretischer Werdegang als Maßstab für Urteile Fichtes.

Die ganze religionsphilosophische Frage kommt aber erst in das rechte Licht zu stehen, tritt sie neben Kants erkenntnistheoretischen Versuch, eine Lösung des deterministischen Problems anzudeuten. Das heißt hier allerdings auch neben Fichtes Fähigkeit, ihm so gerecht als möglich zu werden. Das Verständnis für die enge Zusammengehörigkeit beider Fragen, der erkenntnistheoretischen wie der religionsphilosophischen, kam ja Fichte keineswegs von ungefähr.

Die Grundlinien der Entwickelungsgeschichte erkenntnistheoretischer Fragestellung bei Kant führen bis dorthin, wo er eben den Ausblick tut, der im selbsttätigen Ich eine Lösung der Determinismusfrage vermutet. — So bietet sich uns das charakteristische Bild, daß Kant alle im Laufe der Geschichte der Philosophie einmal von Denkern gewählten Ausgangspunkte der Reihe nach einnimmt, ihren Wert feststellt und dann in der Fassung seines Systems sich sicher fühlen kann, eine lückenlose Folge von Gliedern hergestellt zu haben. Danach äußert er, es könnten in diesem so gewonnenen Systeme nun möglicherweise Anfangs- und Schlußglied, auch noch eine Einheit bilden.

Hier nennt er das Ich das Grundprinzip urteilender Verstandestätigkeit, dort die Gegenstände an sich. Von dem einen zum anderen geht der Weg durch die Formen der Anschauung usw. hindurch oder aber nicht mehr von zwei Ausgangspunkten, sondern nur von einem Einheitlichen aus — nach beiden Seiten zur Bildung einer sich schließenden

Ringfigur fortschreitend. Siehe hierzu S. 49, 171 f., 176 f., 201, 379 ff., 393, 408 u. a.

Die kritische Philosophie folgt damit bei Kant seiner Skepsis. Diese ist in seiner allmählichen philosophischen Entwickelung um so verständlicher, als ihn zuerst der rationalistische Standpunkt unbefriedigt läßt, nach welchem aus reiner Vernunft eine Erkenntnis der Dinge möglich sei, dann aber auch der empiristische, der allein aus der Erfahrung die Erkenntnis von Gegenständen ableitet.

Kant vollführt hier der Reihe nach Arbeiten, die Fichte zu wenig beachtet hat, deren Tragweite er nicht übersehen hat. Fichte knüpft an eine mögliche Folgerung, die Kant zur Prüfung anheimgab, als an etwas allein und vor allem wichtiges an. Kants Leistung erschien dagegen Kant selber kaum oder überhaupt nicht geringer, wenn diese Folgerung auch gar nicht mehr gezogen wurde, d. h. wenn er sie selbst in der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft nicht mehr erwähnte. Der ganze Bau wissenschaftlicher Arbeit bis zu dieser Form von Bekrönung hin nimmt bereits eine so gewaltige Höhe ein, daß Kant in diesem unter seinen Händen gewordenen Werke vom Grunde bis unter das Dach die Hauptleistung getan sieht.

Fichte wird einmal ein viel zu harter Beurteiler, weil er Kants ganzes Werk unter falscher Perspektive betrachtet. Wenn jemand sich „völlig“ davon für „überzeugt“ halten kann, „daß die Kantische Philosophie, wenn sie nicht genommen werden soll, wir wir“ — Fichtes und Schellings — „sie nehmen, totaler Unsinn ist“, so liegt das nicht daran, daß Kant „seine eigne Philosophie“, wie Fichte glaubhaft machen will, „nie sonderlich geläufig gehabt“ hat. Es liegt daran, daß Kant die Fülle möglicher Folgerungen seines Systems als der vorwärts schreitende Denker, der sich all-

mählich erst bis zu dem kritischen Standpunkte durchgerungen hatte, ganz anders übersah, und wir täten Kant unrecht, hier Fichte gegen Kant überhaupt ausspielen zu wollen. Beachten wir lieber, wie Fichte darin selbst sein Urteil über Kant noch berichtigt hat, wie er u. a. in seinen Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre und in seiner transszendentalen Logik den verstorbenen Meister verteidigt und die anderen als klein seiner Bedeutung gegenüber hinstellt!

Da heißt es zunächst in den Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre an einer Stelle, wo alles darauf ankommt, ob hier Kant und Fichte verwandt oder entgegengesetzt gedacht haben: „Aller bisherige Irrthum entstand aus der Verkennung dieser Grundwahrheit, daß die einzig ursprüngliche Wahrnehmung die Selbstanschauung des Lebens sei. Als Kant ahnete, daß in dieser Apperception, im Ich, der Einheitspunkt aller Grundformen des Wissens oder der Kategorien, wie er sagte, liege, ohne es jedoch auf irgend eine Weise bewahrheiten zu können: da war durch diese Ahnung der Ort der Wahrheit angedeutet und entdeckt; und als die Wissenschaftslehre jene versprochene Kantische Deduktion in's Werk setzte, Wahrheit und Klarheit gefunden. Denn auf den Ort jener Einheit und Trennung des Objektes vom Subjekte, auf jene Subjekt-objektivität eben kommt es an in allem Wissen. Aber im Sehen selber, im Ich ist diese Trennung in ihrer Urquelle zu finden. Hier liegt das ganze Geheimniß aller Wahrnehmung und alles Wissens.“ [22])

In der transszendentalen Logik aber heißt es:

„Über Kant ist jetzt des Redens viel. Sie glauben sich nun, da Niemand mehr dasteht, ihn zu vertheidigen, an dem überwiegenden Verdienste, das so lange ihren Geist gedrückt

[22]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, W. IX, S. 78.

hat, rächen, und sich selbst bei dieser Gelegenheit ein vornehmeres Ansehen geben zu können. Aber Keiner weiß eigentlich, wovon die Rede ist. Probiren Sie es nur. Wenn ein Einziger von diesen superiören Geistern auf die Frage: was denn nun der distinkte Charakter der Kantischen Philosophie sei, antwortet: dies, daß sie das faktisch gegebene Bewußtsein in seine Genesis auflöse, und es vor den Augen des Zuschauers entstehen lasse; so will ich Unrecht haben, und es ihnen abbitten. Kant sieht; wenn auch bei Weitem nicht umfassend genug, so sieht er doch wenigstens; und wer ihm gegenüber die Ehre haben will zu reden, muß auch sehen. Sie aber tappen." [23])

Hier kommt alles auf den Entwickelungsgang an, den Kant genommen. Doch namentlich unter gründlicher Berücksichtigung seines erkenntnistheoretischen, sollte nicht übersehen werden: Der Kritiker von 1781 hatte doch auch — und schon reichlich ein Vierteljahrhundert vorher — die Habilitationsschrift principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio verfaßt. In ihr war er im wesentlichen noch von Leibnitzens Standpunkt aus weiter vorgeschritten, hatte statt jenes (Ls.) attributa dei die prima possibilia zu einer omnitudo realitatis zusammengefaßt, war den Forderungen des Identitätsgesetzes altmetaphysisch nachgekommen durch Aufzeigung des Identitätsverhältnisses in der Form von Subjekt und Prädikat, fand auf dem Wege von der Theorie zu den Tatsachen die gegebenen Begriffe, sah selbst im Merkmale an einem Begriffe auch gleich noch ein Korrelat für das Accidenz eines Dinges. Erst beim Auseinanderhalten von Erfahrungs- und Verstandesbegriff wie beim Vergleichen des Identitätsprinzipes mit der Be-

---

[23]) Fichte, Transscendentale Logik, W. IX, S. 131 f.

deutung des kausalen Verhältnisses benutzt Kant merklicher die Sonde.

Der Kritiker von 1781 war aber auch vom Standpunkte des Jahres 1755 nicht jäh zu dem der Jahre 1762 und 1763 gelangt. Schon 1758 wendet er sich zunächst in seinen von der Physik ausgehenden philosophischen Gedanken vom altmetaphysischen, vom Standpunkte des Wolffischen Systemes, ab.

Für die Erkenntnistheorie bedeutungsvoll werden uns besonders wieder die Jahre 1762 und 1763 mit ihrem gegen 1755 nun völlig durchgeführten Standpunktswechsel. In ihnen haben wir den Empiristen Kant vor uns, von dem Fichte in seinen letzten Schriften mit einer Hochachtung spricht, die zeigt, daß er auch dieser Seite Kantischer Philosophie schließlich voll gerecht zu werden imstande war. — Hierbei brauchte Fichte um so weniger eine Umkehr durchzumachen, als er ja von Anfang an die Erfahrung als Grundlage seiner eigenen Philosophie nicht missen wollte, wie wir das oben ausführlich dargetan haben.

Schärfer noch wie in der vorigen Periode den alten Standpunkt vertritt nun Kant den neu eingenommenen. Wol kann ein Urteil tatsächlich der Grund eines anderen Urteils sein, aber nur bei willkürlich gefaßten Definitionen ist es möglich, aus einem solchen auf ein neues Tatsachenverhältnis zu schließen. Überhaupt kommen wir allein durch logische Begriffsentwickelung noch zu keiner Erkenntnis der Dinge. Aus einer logischen Begründung ebenfalls noch nicht zu einer Erkenntnis der Dinge . . .; sind ja auch ein logischer Widerspruch und eine wirkliche Unmöglichkeit merklich von einander verschieden; können doch logisch an einem Dinge zwei Bestimmungen denkbar sein, die sich als tatsächliche Merkmale an ihm gar nicht zu-

sammen finden. — Hierzu wiederum Fichtes Stellung! Siehe S. 380 f. und auch S. 409, S. 429.

Noch ein Heer ähnlicher Probleme steht bei solcher Betrachtungsweise vor Kant. Mit ein paar Sätzen läßt sich über sie nicht genug sagen, und Kant tröstet 1762 einstweilen sich und die, welche seiner Untersuchung gefolgt sind, wenn er im Hinblick auf die von ihm hierauf bereits verwandte Denkarbeit für die Zukunft das Versprechen gibt: „Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen."

Zunächst handelt es sich ihm noch allein darum, einen Begriff recht eigentlich wissenschaftlich, also brauchbar zu machen. Den Weg zu diesem Ziele sieht er in der analytischen Arbeit, das Ideal der Anwendung von Begriffen aber darin, mit ihnen so wie mit synthetischen zu verfahren.

Der rauhe Weg der Kant notwendig erscheinenden Forschungsweise und das ersehnte Ideal nach Zurücklegung dieses Weges bringen es, wenn man genau acht gibt, dahin, daß Kant in dieser ganzen empiristischen Zeit nie vergißt, Ausschau zu halten nach den ihm lieb gebliebenen alten rationalistischen Idealen.

Wol muß die Philosophie, um sich zunächst erst einmal die denkbar größte Klarheit zu verschaffen, allein auf Erfahrungsbegriffe aus sein. Auf Begriffe, bei denen sie auf etwas sonst schon Feststehendes hinweisen kann. Wol muß sie sich diese Begriffe einfach als gegeben vorstellen. So nämlich, daß außer uns Befindliches auf uns wirkt, d. h. daß es Empfindungen auslöst. Weil wir nun Empfindungen haben, so ist uns mit ihnen also zunächst von außen her etwas gegeben, was wir als gegebene Begriffe be-

zeichnen können. Um solchen uns gegebenen Begriffen das Fremdartige zu nehmen, werden wir sie so weit, als es uns irgend möglich ist, zu zergliedern trachten. Gebrauchen wir dann einen solchen recht vollständig analysierten Begriff, so sind wir über seinen Inhalt derart unterrichtet, daß wir ihn dann erst eigentlich wissenschaftlich verwerten können. Er bekommt dann doch eine weitgehende Ähnlichkeit mit von uns selber gebildeten, z. B. mathematischen Begriffen, mit deren Inhalt wir also von vornherein durchaus vertraut sind.

Da, wo Kant einen solchen Gedanken hier oder anderwärts äußert, greift er auch alsobald verlangend nach dem Ideale, mit den analytisch gewonnenen, philosophischen Begriffen von da an, wo sie wirklich wissenschaftlich gemacht sind, auch so umzugehen wie mit ursprünglich von uns gesetzten, uns somit inhaltlich von vornherein wolbekannten Begriffen.

Mit der Sehnsucht also, die Aristoteles, die Descartes u. a. erfüllte, mit seiner wissenschaftlichen Arbeit auch zu einer Gewißheit zu gelangen, sucht auch Kant Bürgschaft für ein sicheres Ergebnis. Aristoteles kämpft sich gegen die Sophisten aus dem unbefriedigenden Zustande des ewig bloß Meinens heraus: Glaubt doch niemand mehr bloß zu meinen, wenn er der Ansicht ist, etwas könne unmöglich anders sein. Dann glaubt er eben zu wissen![24]) Wolf will den Wahrheitsbeweis genügend erbracht haben, sobald er für eine Vorstellung einen Gegenstand in der Welt der Wirklichkeit aufzuweisen imstande ist, ihm ist eine propositio, quae demonstrari potest, damit auch vera. Kant formuliert sein Bestreben, die philosophische Gedankenarbeit wissenschaftlich zu machen, sehr verschieden. Im

[24]) 2. Anal. I. B. 33. cap.

ganzen ist er aber hier durchaus auf die mathematische Form der Gewißheit aus. Er möchte schließlich mit seinen Begriffen synthetisch verfahren können, um „den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik unterordnen" zu können, also umgekehrt wie Wolf, der ja die Philosophie ganz auf analytische Urteile beschränken wollte, dabei feststehend auf dem Grunde der Erfahrung. Hat doch Fichte, wie schon S. 78 f. betont worden, ausdrücklich erklärt: „Der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transcendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Werth und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt.

Dies ist die Tendenz meiner Philosophie. Dasselbe ist die der Kantischen, die wenigstens über diesen Punkt sich nicht von mir lossagen wird." [25]) Mit Vorliebe holt Fichte bei all diesen Erörterungen viel weiter aus. In seinen letzten Schriften faßt er dann zusammen, was ihm von den verschiedenen Einzelbehandlungen des gleichen Themas am wichtigsten erscheint. Da ist es nun bemerkenswert, wie auch hier wieder der stark empirische Zug hervortritt, die Grundlegung des Hauptbegriffes seines Systems durchaus mathematisch-naturwissenschaftlich zu gestalten. Der Kern solcher Auseinandersetzungen bleibt: „Unmittelbare Anschauung ist der erste Punkt des Einverständnisses,

---

[25]) Fichte, Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, W. II, S. 333 f.

von welchem ausgegangen werden muß." Ferner, daß die „Freiheit des Bildens unter einem absolut beschränkenden Gesetze" steht.

Hierbei ist Fichte die Möglichkeit geboten, die Notwendigkeit aufzuzeigen, mit der philosophisches wie mathematisches Denken sich von Anfang an vollziehen muß. „Es hat Niemand einen Triangel gezeichnet gegen das Gesetz der Möglichkeit eines solchen, ob er es nun weiß oder nicht." Genau so ist es mit dem Denken und Begreifen. Das kann auch nicht geschehen „gegen das Gesetz des Denkens und Begreifens", weshalb dann auch dieses Denken und Begreifen „das einzige Element für unsere Anschauung" geben.

Stellen wir einander gegenüber: „Das freie Construiren des Dreiecks wird beschränkt durch das Wesen, den Begriff des Dreiecks selbst. —" Auf solche Art nun „construiren wir das Wissen, z. B. das Denken, das Begreifen: dort, wie ein Triangel, da eben nur dies, nicht etwa ein Quadrat, zu Stande komme; so hier, wie ein Begreifen zu Stande komme".

Der Fortschritt wird also vollzogen vom bestimmten Dreieck beziehungsweise vom einzelnen Gedachten zur Feststellung des möglichen Werdens, des allgemeinen Verfahrens. Auch das vollzieht sich analog der Mathematik: „Wir denken nichts Bestimmtes, sondern denken das allgemeine Denken selbst, begreifen nicht irgend Etwas, sondern das Begreifen selbst, das unendliche, ewige, in allen unendlichen Abstufungen sich gleichbleibende, so wie vorhin den Einen, gesetzmäßigen, in aller Unendlichkeit sich gleichbleibenden Triangel." [26])

Nichts mehr und nichts weniger als die Sehnsucht der

---

[26]) Fichte, „Recapitulation" aus den Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, W. IX, S. 28 ff.

menschlichen Denkarbeit überhaupt drückt hier also der eine Philosoph wie der andere aus. Bei Fichte werden wir nun die gleiche Absicht so anhaltend verfolgt finden, daß geradezu sein ganzes System aus dem Gewißheitsbedürfnis heraus geboren wird. Es empfiehlt sich, hier auf die Hilfsmittel, die er dazu verwendet, hinzuweisen. Es tritt dann deutlich hervor, wie grundfalsch es ist, Fichte etwa als wenig kritischen Fortsetzer der Folgerungen aus dem sogenannten Reinholdschen Mißverständnis hinstellen zu wollen. „Kritiklos" nennt ihn an dieser Stelle geradezu eine erstaunlich unwissenschaftliche neuere Bearbeitung des Erkenntnisproblems.

In Wahrheit werden wir Fichte die Entwickelung nehmen sehen, die Kant auch einmal durchgemacht hat. Ja wir treffen ihn auf Wegen noch früherer Philosophen an, man könnte sagen auf solchen, wie sie bereits ein Parmenides versucht hat. Gewiß hat nicht Reinhold als erster gefordert, einen Grundsatz aufzustellen, der die von der Philosophie zu leistende Arbeit möglichst vollständig enthält! Ist der dem Parmenides zugeschriebene Satz *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι* [27]) seinen Gedanken nach verschieden von der Kantischen Gleichsetzung des Begriffes und des Dinges? Ist in seiner hier angebrachten Bemerkung, nur komme dem Dinge das D a s e i n zu, etwas enthalten, was Fichte erst von Reinhold gehört haben muß? Deutet nicht Kants beständiger Hinweis auf die Notwendigkeit des Analysierens gerade in diesem Zusammenhange auf die gleiche Stufe hin wie die, auf der Fichte den Ausspruch tut: „Die Richtigkeit des Verfahrens in der Analyse verbürgt das Denkgesetz . . . die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subjekt, und nicht als Objekt auf, sondern als beides zugleich, läßt sonach Begriff und Ding z u -

[27]) Siehe hier S. 377, Anm. 25.

gleich entstehen, und macht dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, daß beide Eins sind und eben dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen! —"

Geht doch „aus dieser Identität" „und aus ihr allein, so daß man nicht das mindeste weiter hinzuzusetzen braucht", „die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjekts und Objekts auf einmal für immer beantwortet. . . ."

„Durch den soeben aufgestellten Grundsatz aller Philosophie ist die ganze Philosophie selbst gegeben: die letztere ist nichts anderes, als eine vollständige Analyse der ersteren."

Nach und nach vermögen also die Prädikate eine möglichst vollständige Aussage von dem zu machen, was das Subjekt tatsächlich enthält; nicht mehr und nicht weniger will nach alter Forderung auch dieser Satz behaupten, und wenn Kant als sicheres Mittel, sich dem gewünschten Ziele zu nähern, sagt, daß wir nur durch weitere Sinneseindrücke unsere Begriffe von den Dingen richtig stellen können, und daß immer nur ein unendlich geringer Teil von dem ganzen Universum der Seele als Vorstellung klar werden wird, während es sich doch ganz und gar in ihr abspiegelt, so bricht hier bei aller Forderung empirischer Kontrolle doch in Kants Sätzen wieder deutlich die Sehnsucht nach einer rationalistisch gedachten Problemlösung durch. Tatsächlich umfaßt das einzelne Ich nie das ganze Sein. Das kann vielmehr nur das Absolute. Indem aber dem einzelnen Ich dieses Ideal des Absoluten vorschwebt, vollzieht es „eine Reihe von Handlungen". Denn nur der wird zu keinem Schauen kommen, „der nicht die beschriebenen Handlungen in sich selbst hervorzubringen vermag, und wirklich hervorbringt."

Mußte sich Kant auf diesem empirischen Wege schließlich doch wieder rationalistisch orientieren, so sehen wir

Fichte ebenfalls Stellung suchen zwischen zwei möglichen Gesichtspunkten. Der erste ist „lediglich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird". Der zweite „ist lediglich das Abstrahirende selbst, das Ich. Es bleibt für sich übrig, und ist sonach Subjekt — Objekt; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht Tatsache nennen, denn das Ich bleibt gar nicht als ein gefundenes, als ein Objekt, übrig: sondern — — eine Tathandlung."

In den Träumen eines Geistersehers, in diesem merkwürdigen Gemisch nach Licht ringender, sich und andere verspottender Gedanken gruppieren sich die Fragen des gleichen Problemes bei Kant um Begriffe, die Fichte genau so als Ausgangspunkte zu denselben metaphysischen Erörterungen — nach 1806 — dienen.

Als Hauptbegriff, bei dem erörtert werden muß, wie wol eine Grenze zwischen Körper- und Geisteswelt zu denken sei, drängt sich beiden der Begriff des Lebens in den Vordergrund. Kant behandelt ihn in genannter Schrift als ersten, Fichte knüpft an seine Analyse in geschlossener Folge die elf Vorlesungen seiner Religionslehre an.

„Bis auf welche Glieder aber in der Natur Leben ausgebreitet sei", so stellt hier Kant die kritische Frage, „ist vielleicht unmöglich, jemals mit Sicherheit auszumachen."

„Das ungezweifelte Merkmal des Lebens an dem, was in unsere äußere Sinne fällt, ist wohl die freie Bewegung, die da blicken läßt, daß sie aus Willkür entsprungen sei;" [28]) — und auch geschichtlich behandelt Kant die Frage: „Die Alten glaubten nämlich dreierlei Art von Leben annehmen

---

[28]) Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Berl. Akad. Ausg. II, S. 330.

zu können, das pflanzenartige, das thierische und das vernünftige." [29])

Fichte unterscheidet Scheinleben von wirklichem Leben. Er will vom Scheinleben nichts wissen. Er nennt es nicht unser, sondern ein nur mechanisches Leben. Er erkennt aber innerhalb dieser Fassung die Kantische Definition an. Ist bei ihm von „äußersten, vom Mittelsitze des Lebens entferntesten Gliedmaßen" [30]) die Rede, so wird hiermit von Fichte tatsächlich wieder dem Gedanken Ausdruck verliehen, den er geschichtlich bereits in der antiken Philosophie vorgebildet findet. Fichte möchte Wesen, die halb Tier und halb noch unentwickelte Erdklumpen, vergleichen mit dem nicht ursprünglich vorhandenen, sondern erst allmählich erfolgenden Eindringen des eigentlichen Lebens in „die äußern Gliedmaßen".

Wie gesagt, betont er aber als eigentliches, als uns bewußtes Leben durchaus das ihm mit dem Denken in eins zusammenfallende Leben. — Sucht man daher bei Fichte zu dem eben erwähnten Citat Kants von dem unzweifelhaften Merkmale des Lebens ein Gegenstück, so darf bei Fichte nur geistige Bewegung oder Denken als solches bezeichnet werden, ja im Grunde ist es ihm „ganz dasselbe" wie wahres Leben, „indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden".[31])

Von hier ist es ja nur ein Schritt zu der Fassung dieses Problemes, die als Frage nach dem Bewußtseinsphänomen zu bezeichnen ist, und von der aus die eben hervortretenden erkenntnistheoretischen Probleme nun ihre

---

[29]) ebenda S. 331.

[30]) Fichte, Antw. z. sel. Leben 1806, S. 65. Dazu hier S. 411 u. S. 421 Anm. 65 u. S. 423 Anm. 66.

[31]) Fichte, ebenda S. 63.

eigentlich natürliche Lösung als anthropologische und psychologische fordern.

Das Entweder-Oder tritt danach in folgenden Sätzen bei Kant scharf hervor:

„Die menschliche Seele würde daher schon in dem gegenwärtigen Leben als verknüpft mit zwei Welten zugleich müssen angesehen werden, von welchen sie, so fern sie zu persönlicher Einheit mit einem Körper verbunden ist, die materielle allein klar empfindet. . . .“ [32])

Doch dann heißt es: „Es ist demnach so gut als demonstrirt, . . . daß die menschliche Seele auch in diesem Leben in einer unauflöslich verknüpften Gemeinschaft mit allen inmateriellen Naturen der Geisterwelt stehe.“

„Andererseits ist es auch wahrscheinlich, daß die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewußtsein haben können.“ [33])

In etwas anderer Form zeigt sich der Gegensatz, wenn es einmal heißt: „Übrigens ist die Berufung auf inmaterielle Prinzipien eine Zuflucht der faulen Philosophie und darum auch die Erklärungsart in diesem Geschmacke nach aller Möglichkeit zu vermeiden“,[34]) und einige Seiten danach: „Denn weil das Sittliche der That den innern Zustand des Geistes betrifft, so kann es auch natürlicher Weise nur in der unmittelbaren Gemeinschaft der Geister die der ganzen Moralität adäquate Wirkung nach sich ziehen.“ [35]) Daß hier wirklich noch unausgeglichene Gegensätze vorhanden, bekundet Kant mit dem einlenkenden Hinweise, daß sich die

---

[32]) Kant, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Berl. Akad. Ausg. S. 332.

[33]) Kant, ebenda S. 333.

[34]) Kant, ebenda S. 331.

[35]) Kant, ebenda S. 336.

schwachen Begriffe unseres Verstandes jedenfalls den Höchsten durchaus „verkehrt" vorstellen.[36])

Fichte hilft sich bei dieser Betrachtung mit dem Begriffe der „Selbstanschauung", den er wie oben[37]) hierbei besonders von Kant ausgehend auf den Gottesbegriff folgendermaßen anwendet: „Selbst in deinem Begriffe von Gott siehst du dein Begreifen: in dem Bilde seines Lebens dein eignes Bilden dieses Lebens. Was du siehst, bist immer du selbst. Sollte nun dennoch eine Beziehung auf ein Selbständiges außer dem Sehen Statt finden, so müßte der Grund davon liegen in dem Sehen, das sich sieht; es müßte dies etwa sein nicht durch den Reflex dazu geworden, sondern für sich und durch sein von ihm unabhängiges Sein, Bild jenes in ihm Gebildeten; und als solches erkannt werden: wodurch bei dem Gegensatze des in ihm Gebildeten allerdings jenes Gebildete hinter dem Bilde gedacht, und darauf geschlossen werden müßte, aus dem Bilde selbst.

Wie es sich mit einem solchen Schlusse verhalte, nachzuweisen, mag nun allerdings die Hauptabsicht unserer vorliegenden Synthesis sein, die wir aber fortsetzen und zu vollenden haben. Es möchte sich da vielleicht finden, daß das Sehen von sich auf ein Höheres schließt, als es selbst ist.

Kant sagt, die Apperzeption sei eine synthetische Einheit, ein bindendes Glied eines Mannigfaltigen" [38]) usw.

Diese, wie wir weiter oben sahen, also von Kant begründete Auffassung hält Fichte nicht nur in diesem einen Punkte, sondern durchweg für ganz außergewöhnlich. Er meint, sie überrage in hohem Maße das übliche Denken.

---

[36]) Kant, ebenda S. 337.

[37]) Vgl. hier S. 360 ff.

[38]) Fichte, Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre, W. IX, S. 78 f.

Um sie zu erfassen, sei eben ein besonderer Sinn notwendig. Zum Beispiel: Ein Urteil wie das: „Es ist, vollzieht der natürliche Mensch nicht selbst; denn jenseits dieses Urtheils ist er als natürlicher Mensch gar nicht vorhanden, und nur durch die Befreiung erhebt er sich jenseits; sondern in ihm vollzieht er das Naturgesetz, sein geistiges Leben zu diesem Urtheile bestimmend. An diesem, also durch eine fremde Kraft entstandenen Urtheile aber gelangt er erst zum Bewußtsein seiner selbst; dieses Urtheilen und das Selbstbewußtsein ist ihm also in Einem Schlage, und darum hält er es für unmittelbar, und so für Wahrnehmung. Die Freiheit aber dehnt das Selbstbewußtsein aus über diese Grenze des Gegebenen, wodurch es nun nicht mehr als Wahrnehmung erscheint, sondern als Vermitteltes.

Die Welt des neuen Sinnes, und dadurch er selbst ist vorläufig klar bestimmt: sie ist das Sehen der Vordersätze, auf die das Urtheil: es ist Etwas, sich gründet; der Grund des Seins, der eben darum, weil er dies ist, nicht selbst wieder ist und ein Sein ist. Die neue Welt erhebt und erweitert sich zum Übersein." [39])

Fichte glaubt von seiner ganzen Lehre noch zu einer Zeit, als er sie bereits in den verschiedensten Fassungen vorgetragen hat: Sie könne „an die Menschen, wie sie sind, gar nicht gebracht werden". Er glaubt, um sie zu verstehen, müßten die Menschen einen neuen Sinn erhalten. Dies sei Kant „nicht ganz klar gewesen" . . . „Diese Lehre setzt voraus ein ganz neues inneres Sinnenwerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden ist." [40])

[39]) Fichte, ebenda S. 16f.

[40]) Fichte, ebenda S. 4. Daher die hier von Anfang an hervorgehobenen Schwierigkeiten, auf die Fichte mit seiner Absicht, sich verständlich zu machen, stieß.

Immerhin entdeckt Fichte, wie nah verwandt Kants wie seine eigene Stellung zur Analysis und Synthesis ist. Er fährt fort: „Unsere Lehre ist gleichfalls Zusammenstellung und Erfassung in Einheit eines durch einen Sinn Gegebenen, nur nicht durch den gewöhnlichen, sondern durch einen neu zu entwickelnden." [41])

Diese schließliche Übereinstimmung verwundert nicht mehr nach dem, was Fichte ein Jahr vorher in seiner transszendentalen Logik sagte, in der er allerdings auch noch Kants Behauptung „berichtigt", sie dann aber in die Wissenschaftslehre aufnimmt. Dort nämlich heißt es bei ihm: „Kant sagt: Die synthetische Einheit der Apperception, das: Ich denke, müsse alle meine Vorstellungen begleiten können. Auch die W.-L. weist das Ich nach als die Grundlage aller Vorstellungen. Kant nennt aber diese Einheit eine synthetische, d. h. die Einheit komme zustande durch Verbindung eines Mannigfaltigen, eben des Flusses, zu a; also auch Produkt einer solchen Synthesis, aus der Prämisse des Mannigfaltigen ein genetisches. Wie, aber habe ich so eben beschrieben? Offenbar nicht als eine synthetische, sondern als eine analytische Einheit. a) sie ist, wird nicht. b) sie wird nicht gesehen durch das Mannigfaltige hindurch, sondern das Mannigfaltige wird durch die Einheit hindurch gesehen. Sie entsteht nicht durch Verbindung des Mannigfaltigen, sondern dies entsteht durch die Zerstreuung, Verbreitung und Zertheilung des Einen über ein Mannigfaltiges durch die Form eines Werdens. Alles Mannigfaltige wird sich zeigen müssen als eine Analyse der Einen Erscheinung; und wir werden es wahrhaft begreifen, und wenn wir es als solches begreifen. Dies ist nun

[41]) Fichte, ebenda S. 5f.

ohne Zweifel ganz etwas Anderes, als das von Kant Gesagte; er hat es auch wohl nicht gewußt. Gehen wir denn aber so gar weit von einander ab in einer solchen Hauptsache? Wir werden sehen: es könnte nämlich sehr wohl sein, daß er in seiner Behauptung auch Recht behielte, untergeordnet nämlich, daß die Apperception auch eine synthetische Einheit wäre; nicht zwar absolut, wodurch man eine Philosophie ohne Boden erhalten würde, aber darum, und weil sie eine analytische ist ... Die synthetische Einheit der Apperception ist daher bloßes Nachbild der analytischen. So wäre Kants Behauptung berichtigt und in die W.-L. aufgenommen." [42])

---

[42]) Fichte, Transszendentale Logik, W. IX, S. 178.

Andeutung der Wege von dem geschichtlichen Ausgangspunkte für die Religionen bis zur Gegenwart. Vom Wesen der wahren Religion.

Den geschichtlichen Ausgangspunkt für die Religionen glaubt Fichte nach einer zu seiner Zeit verbreiteten Auffassung in der „Urreligion des Normalvolkes" [43]) erblicken zu müssen. Er findet sie in einer davon nicht allzu sehr abweichenden Fassung bei allen Völkern vor und betrachtet sie als „das erste Faktum der Geschichte". Ihm liegt nun daran, den in der Gegenwart vorhandenen Zuständen gerecht zu werden. Er will, so wie dies geschehen darf, auf frühere Tatsachen schließen, d. h. er will versuchen, sie rein und vollständig aufzufassen. Er glaubt, ein scharfes und bestimmtes Denken werde hier zum Ziele führen.[44]) Den Sitz des Normalvolkes nimmt er in Asien an. Es besaß die wahre Religion, die so alt ist „als die Welt, und darum älter als irgend ein Staat . . . Sie trat zu rechter Zeit aus der Verborgenheit, in der sie bisher aufbewahrt worden",[45]) wieder hervor. Während es im Normalvolke Religion gab, die allein seine „Tage verschönte und dem Einförmigen eine Beziehung gab auf das Ewige",[46]) fand sich bei ihm noch keine Wissenschaft oder Kunst. „Alles wuchs von selber in Ordnung und Sitte hinein."

Es würde hier die Frage zu sehr auf das Gebiet theologischer Kritik hinüber greifen, wenn wir alles das berücksichtigen wollten, was Fichte über Moses, über das

[43]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 138.
[44]) Fichte, ebenda W. VII, S. 196.
[45]) Fichte, ebenda W. VII, S. 167.
[46]) Fichte, ebenda W. VII, S. 134.

Mosaische Gesetz, über Esra, über die Entstehung des Jehovahdienstes sagt.[47]) Beachtenswert bleibt, wie stark er von der Überzeugung durchdrungen ist, daß fort und fort die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen die herrschende und allem Verkehr mit Menschen zu Grunde liegende Ansicht sei; nun ist dieselbe Gleichheit aller Menschen das eigentliche Prinzip des Christentums; „die allgemeine bewußtlose Herrschaft dieses Christenthums, und die Verwandlung desselben in das eigentliche treibende Prinzip des öffentlichen Lebens, wäre daher zugleich der Grund der guten Sitten, oder vielmehr selbst und unmittelbar die gute Sitte".[48]) Diese unbewußte Herrschaft des Christentums „ist da und lebt wahrhaftig und in der That verborgen im Gemüthe der Menschen, und äußert sich in Religion, „zu der alle berufen waren". Es giebt außer dem wahren Gotte „nur Tod" und „Nichtseyn". Fichte sieht diesen Standpunkt von Johannes eingenommen.

Mit der Wahrheit seines Christentums wendet er sich „an den innern, praktisch zu entwickelnden Wahrheitssinn der Menschen, — gar nicht kennend einen anderen Beweis, als diesen inneren".[49]) Den gleichen Gedanken führt Fichte dann in seiner Religionslehre noch weiter aus.[50]) Dort kommt er u. a. zu dem Ergebnis, daß der Johanneische Christus ganz dasselbe verkündigt, „was wir lehren, und beweisen; und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen". Seiner sonstigen Ansichten wegen bleibe nicht unerwähnt, daß Fichte meint, es bleibe auch bei diesem Evangelisten immer zweifelhaft, „ob Jesus aus jüdischem Stamme sey".[51])

---

[47]) Fichte, vgl. hierzu W. VII, S. 137—218.
[48]) Fichte, Grundzüge W. VII, S. 220.
[49]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 98.
[50]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben, Berlin 1806, S. 39 u. 48.
[51]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 99.

Weiter verfolgt nun Fichte die Probleme des Judenchristentums, des Gnosticismus und vor allem das der Reformation.[52]) Es ist hier nicht der Platz, auf alle von ihm berührten Fragen näher einzugehen. Es sind Probleme, die bis in unsere Zeit lebhaft das Interesse aller auf religionsphilosophischem Gebiete wissenschaftlich tätiger Männer auf sich gezogen haben. Man vergleiche nur die Stellungnahme Rudolf Euckens zu diesen Fragen,[53]) soweit er nicht schon in seiner vollendeten Form allgemein auf die Lebensanschauung dieses Denkers eingegangen ist.[54]) Wichtig wird es aber, wie groß nach Fichte die Verwandtschaft zwischen dem „allgemeinen europäischen Nationalcharakter" ist, der sich nach der Reformation [55]) „freier entwickelt" hat und den Grundelementen des beginnenden Staates. Er sagt wörtlich: „Die Grundelemente des beginnenden Staats müßten ferner den allgemeinen europäischen Nationalcharakter, den scharfen Sinn und die Liebe des Rechts und der Freiheit an sich tragen, damit sie nicht wieder zur asiatischen Despotie zurückgingen, sondern die unter Griechen und Römern schon entwickelte Gleichheit „des Rechts aller bald unter sich aufnähmen." [56]) Wir finden diese Ausführung als ein Stück jener Gedankenkette wieder, in der er den Begriff der christlichen Staatenrepublik behandelt und die Grundprinzipien

---

[52]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 100ff.

[53]) So in seinen Hauptproblemen der Religionsphilosophie der Gegenwart, 4. u. 5. Auflage, Berlin 1912, S. 100ff. oder, um aus vielen anderen nur noch die tüchtige Arbeit seines Schülers Armin Kirchner zu nennen, die sich durch umfassende Berücksichtigung auch gelegentlicher Äußerungen zu diesen Untersuchungen auszeichnet.

[54]) Rudolf Eucken in seinen Lebensanschauungen der großen Denker, 10. Auflage, Leipzig 1912, S. 455ff.

[55]) Zur Verbreitung der religiösen Gedanken nach der Reformation, vgl. W. VII, S. 237f. — Zur „Philosophischen" Entwickelung nach der Reformation, vgl. Anweisung, Berlin 1806, S. 48.

[56]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 193. Vgl. dazu hier auch S. 277f.

des christlichen Reiches auseinandersetzt.[57]) — Ehe wir aber darauf eingehen, wollen wir zunächst die Frage behandeln, was das Christentum dem einzelnen zu sein vermag und nur einem Mißverständnisse gleich vorbeugen. „Auch das Allgemeine und immer sich Gleichbleibende“ der Geschichte führt selbst dort, wo es sich einzig um die Entfaltung religiöser Ideen handelt, während des Prozesses der „freien Entwickelung des Menschengeschlechtes“ nicht einmal zu einer Abart von Kosmopolitismus. Vielmehr treffen wir „Ungleichheit unter den Menschen“ überall da, so auch hier, „wo irgend eine Geschichte beginnt“.

Nur der Ausgangspunkt ist hier wiederum anders zu denken als die einsetzende Weiterentwickelung. Schon der scharf betonte Gegensatz zwischen Europäern und Asiaten hätte hier besonders vorsichtig machen, Fichte nicht zum reinen Kosmopoliten modeln sollen. Weiter fügt er ja noch ausdrücklich hinzu, wie die über die Welt „zerstreuten Abkömmlinge des Normalvolkes bewundernd inne“ werden, daß *nicht alles so sein müsse* „wie bei ihnen, sondern daß es eben ganz anders seyn könne, weil es eben anders sich fand“! [58])

Vor allem aber widerspricht hier gleich von Anfang an die Art, wie sich die Religion ausbreitet, irgend welcher Unterstützung durch kosmopolitisch Denkende. Vielmehr selbst schon religiös einseitig sind gleich die ersten Religionsverkünder.

Die *wahre* Religion[59]) wird nämlich immer von *einigen wenigen* aus sich verbreiten, die bisher einseitig von irgend einem Punkte der Religion angezogen, er-

[57]) S. hier u. a. auch schon früher S. 271, 277.

[58]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, W. VII, S. 134 f.; s. hier S. 277.

[59]) Vgl. dazu hier schon S. 278. Vgl. auch S. 289, 292, 298 f., 417, 427, 433 f., 442.

wärmt und begeistert wurden, und die Gabe besaßen, ihre eigene Begeisterung auch anderen mitzuteilen. Fichte geht, wie später in seiner Religionslehre, davon aus, daß es für einen Menschen, der danach trachtet, möglich ist, „in diesem Leben zu jeder Stunde selig sein“ zu können und zu sollen.[60]) „In jedem Momente hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz.“ [61]) Denn, „was ihm begegne, . . . es ist . . . der Wille Gottes, mit welchem sein Wille immer Eins ist. Was ihm zu thun vorkomme, so beschwerlich es sey, oder so gering und unedel es erscheine — es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens“ (der Religion) „in ihm, dessen Ausdruck zu seyn seine Seligkeit ausmacht; es ist der Wille Gottes an ihn, dessen Werkzeug zu seyn ihn beglückt“.[62]) Wenn es auch „unverständige“ Menschen gibt, die eine solche Auffassung als Mysticismus bezeichnen.[63]) Man muß, um wahrhaft frei zu werden und um sich zu dem göttlichen Seyn hindurchzuringen, sich seiner Leitung anvertrauen. Es „ist Sache aller Menschen, . . . in dem Bewußtsein dieser unserer Identität mit der göttlichen Kraft selig zu seyn“.[64]) So vollendet die wahre Religion den Menschen „innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst, und durchaus frei, und durchaus klar und selig; mit Einem Worte, sie vollendet seine Würde“.[65]) — „Dieses Eine, klar erkannte Leben hält nun im Religiösen in sich selber zusammen, und ruht auf sich, sich selber genügend und in sich selig, mit unaussprechlicher Liebe: mit unnennbarem Entzücken taucht sein Auge in den

---

[60]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 237 steht in Parallele zu den gleichen Ausführungen der Anweisung.

[61]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 235.

[62]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 60 f.

[63]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 120.

[64]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 142. Vgl. hier u. a. 88 f., 208 f., 226 ff.

[65]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 231.

Urquell alles Lebens, und fließet, von ihm unabtrennlich, mit ihm fort im ewigen Strome.“ [66])

Gerade an solche Stellen knüpfen nun glänzend geschriebene Ausführungen über das an, was der Besitz der wahren Religion alles mit sich bringt.

Hier nur die wichtigste: Sie erhebt „absolut über die Zeit als solche, und über die Vergänglichkeit“. Sie versetzt „unmittelbar in den Besitz der Einen Ewigkeit“.[67]) Ein Ich, das dieses „göttliche“ Leben zu seinem eigenen macht, hat damit den Besitz des Grundlebens Wir können sagen: In solchem Ich ist das Wesentliche, das Unsterbliche, das, was über alle wieder vergänglichen Erscheinungsformen der Dinge weit hinausragt und das vor allem „Handlungen“ vollzieht.[68]) Ein solches Ich ist auch hierin gleich einem Ewigen. 1781 würde Kant erkenntnistheoretisch sich so ausgedrückt haben, es ist möglicherweise gleichbedeutend dem Dinge an sich.

Doch wieweit stimmen bei Fichte die erkenntnistheoretischen mit den religionsphilosophischen Problemstellungen überein? Herrscht hier Übereinstimmung. Darauf müssen wir eine Antwort erhalten.

---

[66]) Fichte, Grundzüge, W. VII, S. 234. Dazu hier S. 89.

[67]) Fichte, W. VII, 235. — Die vollendetste Darstellung des wahrhaftigen Lebens als des Seins giebt die Religionslehre; vgl. hier u. a. S. 407 ff.

[68]) Fichte, s. hier S. 89, 166, 177 f., 370 ff., 408, 473.

Übereinstimmung zwischen Wissenschaftslehre und Religionslehre Fichtes.

Die beste Einleitung in das Studium der Wissenschaftslehre.

Auf die Frage, was in dieser Darstellung eine Beschäftigung mit Fichtes Religionslehre vom Jahre 1806 besonders notwendig macht, findet sich in der Vorrede zu ihr noch heute die maßgebendste Auskunft, so weit es sich um ihre Stellung im Systeme der Philosophie Fichtes selbst handelt. Dort nennt er sie nämlich von drei ihrem Inhalte nach einander verwandten Werken den „Gipfel und hellsten Lichtpunkt". In ihr legt er die Ergebnisse der besten Jahre seines Lebens nieder. Hier haben wir nicht bloß eine schnell hingeworfene Skizze, die so rasch wie seine „Kritik aller Offenbarung" zur Ausführung kam, überhaupt kein Jugendwerk: Eine sorgfältig vorbereitete Gabe des auf der Höhe seiner Leistungsfähigkeit angelangten Denkens und Nachforschens über nie von ihm aus den Augen verlorene Fragestellungen bietet er uns in ihr. Aus dem letzten Jahrzehnte seiner arbeitsreichen Tätigkeit stammt diese Schrift. Danach schätzt er auch selbst ihren wahren Wert und hebt ihn ausdrücklich an diesen Vorträgen hervor: „Sie sind insgesamt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße, und im reifern Mannesalter, unabläßig fortgesetzten Selbstbildung an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zuteil wurde."

Fichte liegt mit Recht daran, gerade diese Übereinstimmung zwischen dem Anfange und den Höhepunkten seines

philosophischen Entwickelungsganges vor aller Welt zu betonen — wenigstens, soweit es sich um seine Religionslehre, wir könnten sagen, um seine Religionsphilosophie handelt. — Hat man ihm aus seinen sonstigen Werken scharf genug Abweichungen in der Auffassung während seiner Jenenser Zeit im Gegensatze zu seiner Erlanger und Berliner nachweisen wollen, hier in dieser Lehre ist er sich zweifellos treu geblieben — sogar seit den Jahren vor der Jenenser Zeit. — Das soll uns sein eigenes Zeugnis bekunden: „Vor dreizehn Jahren!"

Nicht unwichtig ist es, von vornherein auf eine zutreffende Beobachtung des Herausgebers von Fichtes Werken unter diesem Gesichtspunkte zu achten. Sie bedeutet neben der weiteren Ausführung eines gleich noch hervorzuhebenden Gedankens Fichtes auch eine Ergänzung zu seinen Worten vom „Gipfel und hellsten Lichtpunkt". Im Blick auf seines Vaters Hauptwerke entdeckt der junge Fichte nämlich, daß diese Religionslehre von 1806 auch „die beste Einleitung" . . . „in das Studium der Wissenschaftslehre" bildet. Allein schon deshalb, weil der leitende Gedanke dieser Vorlesungen andernorts, wo er bereits als Resultat Verwertung findet, „leichter übersehen werden kann und übersehen worden ist". Das ist um so höher anzuschlagen als das Lob eines Mannes, der Fichtes Kühnheit, Wissenschaft einmal in ein populäres Gewand zu kleiden, ebenso wie ihm ferner Stehende bemäkelt, und der dann diesen unbestreitbaren Vorzug klarer Herausarbeitung der Kerngedanken des Fichteschen Idealismus gleichwol anerkennen muß, dazu an der Wissenschaft in solchem von ihm, wie gesagt, nicht gern gesehenen Gewande.

Es läßt sich hier außerdem bei Fichte ein besonderes

wissenschaftliches Verfahren beobachten. Dies fällt aber nicht auf, sobald man sich erinnert, wie häufig Fichte schon in seinen Briefen auf die Möglichkeit hinweist, von ganz verschiedenen Teilen seiner Lehre aus erfolgreich in ihren Inhalt einzudringen. Da er hier nun Gleichsetzungen von Begriffen vornimmt, tritt der innere Grund dieser Möglichkeit zu tage. Wichtig ist auch, daß er dieses in der Religionslehre vor allem deutlich sichtbare Verfahren noch besonders rechtfertigt. Er sucht, um hiermit zu gültigen Beweisen zu gelangen, den Ursprung dieser Begriffe zu bestimmen. Eben hierdurch aber erleichtert Fichte erst recht das Eindringen in manchen Zusammenhang seiner Wissenschaftslehre. Durch weitausholende Begründung wehrt er dabei allen möglichen Mißverständnissen. Tatsächlich wird also seine Religionslehre zu einem „zugänglicheren" Werke, dessen enge Verbindung mit seinen Hauptwerken er unzweideutig (s. u. a. hier S. 279, 289 f., 417) betont. — In ihm handelt es sich um Begriffe, die das Pfeilerwerk ebensogut der übrigen Teile seiner Philosophie, der wichtigen Wissenschaftslehre und aller sonstigen streng durchdachten Ausführungen bilden. S. u. a. S. 282 ff., 412, 418, 429. Hierdurch weist dieser einzelne kräftige — der religionsphilosophische — Zweig hinab auf Stamm und Wurzel und ebenso auch schon weiter hinauf bis zum Gipfel der ganzen Lehre. Fichtes Vorträge über die Religionslehre sind darum nicht mehr bloß, wie dies Fichte ausdrücklich hervorhebt, von drei Werken der hellste Lichtpunkt, sondern tatsächlich fördern sie sehr das Verständnis seiner gesamten Philosophie.

Um so leichter wird uns diese bevorzugte Stellung seiner Seligkeitslehre verständlich, wenn wir gleich in der ersten Vorlesung Grundsätze aufgestellt und sie in allen weiteren

auch folgerecht durchgeführt finden, wie der: „Eine Seligkeitslehre kann nichts anderes sein, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre gibt außer der Wissenslehre."

Die Seligkeitslehre stellt also bei Fichte k e i n e L e h r e n e b e n der Wissenschaftslehre dar, sondern ihre Sätze stehen in ihr und gehören zu ihr; so bildet sie den Höhepunkt der Wissenschaftslehre. — Das von Fichte in diesem Satze abgelegte Bekenntnis läßt ihn selbst seine Religionslehre als einen Teil seines Systemes würdigen. Die Art, wie sie Fichte verfaßt hat, zeigt von vornherein, daß wir es in ihr mit einer vereinfachten Darstellung der Hauptergebnisse zu tun haben, zu denen ihn bisher sein philosophisches Denken geführt hatte.

Unter diesem Gesichtspunkte hat bei Fichte die Religionslehre eine außerordentliche Bedeutung. Sie geht weit über die Wichtigkeit, die in vielen anderen philosophischen Systemen diesen Fragen beigemessen wird. — Gleich in der Einleitung macht er mit auffallender Deutlichkeit jedem, der seinen Entwickelungsgang zurückverfolgen will, genau davon Mitteilung, seit wann ihm die hier vertretene Ansicht „zu Theil" geworden. Man sieht, er weist hier auf den wichtigsten Markstein für Forschungen über ihn selber hin; er spricht von dreizehn Jahren, seit denen er dergleichen Anschauung wie jetzt das ist im Jahre 1806 huldigt. — 1793 ging Reinhold von Jena nach Kiel. Als sein Nachfolger in der außerordentlichen Professur für Kantische Philosophie wurde Fichte aus Zürich berufen. Dort hatte er im engeren Kreise gerade Vorlesungen über Philosophie zu halten begonnen. Entwürfe zu ihnen sind uns aufbewahrt geblieben. Für unsere Nachforschung hat dies deshalb Bedeutung, weil uns das Jahr 1794 drei Schriften von ihm bringt, zu denen wir

gerade die Grundgedanken schon in den erwähnten Entwürfen aus seiner Züricher Zeit antreffen.

In der Religionslehre haben wir ein Werk von Fichte erhalten, das ferner sozusagen die Summe seiner Religionsphilosophie darstellt. Da nun wieder seine Religionsphilosophie durch alle seine übrige Philosophie hindurchklingt, stoßen wir hier folgerecht auf eine geschlossene Darstellung der wichtigsten Erörterungen, die sich überhaupt in Fichtes System auffinden lassen. Was noch mehr heißen will, wir können nirgends so gut Fichtes eigenartige Technik beobachten, alle Begriffe seiner theoretischen wie praktischen Philosophie auf einige wenige zurückzuführen. Damit aber gewinnen wir einen Einblick in die elementarste Anlage seines keineswegs immer sehr durchsichtigen Gedankenbaus, was aus vielen Gründen von Bedeutung wird. Einmal ist sein System ja von allen nachkantischen das einflußreichste geworden, und dies doch wol gerade deshalb, weil niemand so gut als er bei aller Unabhängigkeit von Kant das von dem großen Bahnbrecher liegen gelassene Brachland so gut kantischem Geiste verwandt angebaut hat; — ist doch die von ihm aus den mannigfachen Problemstellungen Kants herausgehobene Kernfrage die wahre Aufgabe der Wissenschaftslehre in jeder Form geworden. —

Zweitens hat sie seitdem durch das ganze 19. Jahrhundert fortgewirkt und wird eben jetzt von neuem zum Gegenstande tiefgreifender Untersuchungen.

Wenn also Fichte im April des Jahres 1806 auf eine Spanne von dreizehn Jahren zurückblickt, um so ein Jahr zu bezeichnen, seit dem ihm die fortan vertretene philosophische Ansicht „zu Theil wurde", so bleiben bis zu seiner ersten philosophischen Auffassung bloß noch vier Jahre übrig. Deshalb berücksichtigten wir hier auch sie noch wieder, um die

philosophische Entwickelung Fichtes bis zu ihren ersten Anfängen zurückzuverfolgen. Die irrtümlichen Darstellungen in mancher Geschichte der Philosophie nötigten uns dazu besonders, weil sein Ansichtswechsel in dieser Werdezeit eine so bedeutende Rolle gespielt haben soll. Wollten wir also — und auch noch weiterhin — über Fichtes Selbständigkeit, über den Gang seiner philosophischen Entwickelung im Blick auf solche Fragen wie auf die des Determinismus (s. hier S. 124 ff., vgl. auch S. 370 ff.) allgemein und hier u. a. besonders auf den in religionsphilosophischer Hinsicht etwas bestimmtes gewinnen, so waren wenigstens einige wesentliche Momente aus diesen ersten Jahren zu berücksichtigen. Sie ergaben, daß wie in allen Perioden der geistigen Arbeit Fichtes auch in dieser Frühzeit die religionsphilosophischen Probleme bei ihm geradezu eine entscheidende Rolle — gespielt haben.

Wir erinnern an die von ihm damals durchgeführten Thesen.

II. Religionsphilosophische Grundlagen des Denksystems.

Erste Stellung des religionsphilosophischen Themas bei Fichte:

Die „Aphorismen“ als Erstlingsschrift im Zusammenhange religionsphilosophisch bedeutungsvoll gewordener Werke Fichtes.

Philosophische Probleme im engsten Zusammenhange mit religiösen behandeln gleich die frühesten Aufzeichnungen Fichtes, die „Aphorismen über Religion und Deismus“, ein Fragment, 1790 geschrieben, im fünften Bande der sämtlichen Werke Fichtes an erster Stelle mit aufgenommen, und die nächste 1791 erschienene Schrift „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“. Sie befaßt sich bereits mit der Frage, wie entsteht der Begriff der Seligkeit. Sie weist damit also auf die Stellung des Themas von 1806 „Anweisung zum seligen Leben“ hin. Insofern hält sie aber bei allen sonstigen Abweichungen noch einen Zusammenhang mit den eben genannten Aphorismen aufrecht, als sie den Begriff der Seligkeit oder des höchsten Gutes so behandelt, daß sie die Schranken nicht zu schildern vergißt, die Determination, der es in der Endlichkeit unterworfen ist. — Nicht bloß das Grundthema der Aphorismen bildet eine so gerichtete Anschauungsweise, ihr huldigte nachweislich Fichte bereits als Leipziger Student seit Pezolds dogmatischen Vorlesungen. — Die Folgerungen dieser referierten Auffassung erkannte Fichte bei seinem mit jedem Jahre gründlicheren Ver-

ständnis Kants als unhaltbar an. Der erste Schritt, sich den wissenschaftlich niemals für Fichte ernstlich in Betracht kommenden Wirkungen dieser Ansicht gänzlich zu entziehen, geschah, als Fichte auf dem ihn so ehrenvoll auszeichnenden Wege zur Unabhängigkeit, und das bedeutete bei ihm gleichzeitig immer mehr zum Ausdrucke gelangende wissenschaftliche Unabhängigkeit, die von ihm geglaubte Glückseligkeit einschränkende Tatsachen vorfand. Der Ton, den er von Anfang an in seinen „Aphorismen über Religion und Deismus“ angeschlagen, mußte ja wol ein nochmaliges Ankämpfen gegen Sätze erwarten lassen, wie sie sich hier von der ersten Seite an finden. So, wenn es kurz und bündig heißt: Über die von der christlichen Religion als anerkannt vorausgesetzten Sätze „hinaus findet keine Untersuchung mehr statt . . .

Gott betrachtet sie nur, inwiefern er Beziehung auf Menschen haben kann. Über sein objektives Daseyn sind die Untersuchungen abgeschnitten.

Es scheint allgemeines Bedürfnis des Menschen zu seyn, in seinem Gotte gewisse Eigenschaften zu suchen, die der erste Schritt zur Speculation ihm absprechen muß.“

Wie es oben von Gott hieß: Über sein objektives Daseyn sind die Untersuchungen abgeschnitten, so heißt es ebenso „über das objektive Wesen Jesu sind die Untersuchungen abgeschnitten“, — und nochmals schreibt Fichte diesen Satz, als er über den „Gesichtspunkt der Apostel, über die Art“ redet, wie Jesu „zarte Menschlichkeit mit seinen höheren göttlichen Eigenschaften zugleich besteht“. Auch hierüber „sind die Untersuchungen abermals abgeschnitten!“

Er fährt dann fort: Die christliche Religion „will sich

nicht durch Demonstrationen aufdringen". — Sie scheint mehr für das Herz bestimmt, als für den Verstand . . .

Es ist merkwürdig, daß im ersten Jahrhunderte ungelehrte Apostel eben da ihre Untersuchungen abschnitten, wo der größte Denker des achtzehnten, Kant, gewiß ohne Rücksicht darauf, die Grenze zieht — bei Untersuchung des objektiven Wesens Gottes; bei den Untersuchungen über Freiheit, Imputation, Schuld und Strafe."

Soweit die deterministische Methode haltbar, folgt ihr Fichte durchaus: „Jede Veränderung in dieser Welt wird durch eine zureichende Ursache nothwendig so gestimmt, wie sie ist. — Die erste Ursache jeder Veränderung ist der Urgedanke jeder Gottheit.

Auch jedes denkende und empfindende Wesen also muß nothwendig so existieren, wie es existiert. — Weder sein Handeln, noch sein Leiden kann ohne Widerspruch anders sein, als es existiert. . . . Sünde . . . entsteht aus der nothwendigen, größeren oder kleineren Einschränkung endlicher Wesen."

Fichtes Selbständigkeit bei der Grundlegung seiner religionsphilosophischen Ansichten.

Von diesem im vorigen näher gekennzeichneten Determinismus seines deistischen Systemes, dessen er so sehr schnell — schon bei der Niederschrift — überdrüssig wurde, hat ihn aber nicht erst ein eingehendes Studium Kants abgebracht. Fichte war eben mit diesem Systeme bereits, während er es aufzustellen begann, nicht schon völlig einverstanden; gerade auch an den Folgerungen aus ihm findet er auszusetzen. Wie in anderen Punkten auch, drängte er selbst auf neue Bahnen, und die Kantische Philosophie bestärkte ihn darin nur noch weiter. Vgl. hierzu S. 55 ff., 128 f., 359, 384, 401, 439 Anm. 107 u. a.

Somit sind auch die Aphorismen nicht als eine Urkunde zu begrüßen, in der sich — im Gegensatze zu einem nach dem ihn überzeugenden Studium Kants abgefaßten Briefe — noch eine absolute Billigung der aus einem rein deistischen Systeme hervorgehenden Folgerungen vorfindet. Denn unmittelbar nach den oben angeführten deterministischen Sätzen fährt Fichte schon einschränkend wörtlich so fort: „Dieses rein deistische System" und als seine Folge „eine gewisse Unbiegsamkeit" „hindert für seine eigene Person an den angenehmen Empfindungen, die aus der Religion fließen, Antheil zu nehmen." Danach ist kein bemerkenswerter Gegensatz zwischen den „Aphorismen" und dem ebenfalls gewisses Unbefriedigtsein mit dem Determinismus verratenden Briefe Fichtes an seine Braut zu erkennen. Kuno Fischer folgert in Fichtes Leben, Werken und Lehre dagegen so: Die Aphorismen über Religion und

Deismus sind bemerkenswert als „einzige Urkunde", wie Fichte dachte, bevor er von der Wahrheit der Kantischen Lehre völlig überzeugt und erfüllt war. Er beginnt das Studium der letzteren erst im Frühjahr 1790; in den Briefen an seine Braut erwähnt er die Kantische Philosophie zum erstenmal den 12. August; daß er von ihr durchdrungen ist, sehen wir aus dem Briefe vom 5. September, worin er den Determinismus verwirft, dessen Folgerungen richtig, aber dessen Grundsatz falsch sei. Die Aphorismen sind daher (!) einige Monate früher geschrieben.

Dagegen steht ganz fest, daß Fichte sich selbst durch diesen Determinismus eingeengt fühlt und eine immer stärkere Zurückdrängung desselben vornimmt; wie auch ersichtlich, von vornherein aus eigenem Antrieb. Einmal spricht denn auch K. Fischer davon, daß der Determinismus dem innersten Wesen Fichtes nicht gemäß war.

Zimmer geht von ganz unhaltbaren Voraussetzungen aus. — Ferner wird das erste klare Bekenntnis Fichtes zur Denkweise Kants [69]) von ihm so ungeschickt angeführt, daß es nach ihm aussieht, als rede Fichte nicht von der Kantischen, sondern von einer ganz anderen Philosophie. Zimmer kommt zu solchen Sätzen allein dadurch, daß er ohne Nachprüfung der Mythenbildung über Fichtes philosophischen Entwickelungsgang Raum gibt, so wie sie sich auch sonst in romanhaften Darstellungen der Geschichte der Philosophie findet.

Da Fichte auf dieses Kämpfen um die Grundlegung seiner Philosophie, wie es sich von seinen ersten Werken an verfolgen läßt, selbst zu reden kommt und ihm entsprechend den gewöhnlichen Werdegang philosophischer Entwickelung

---

[69]) Fr. Zimmer, J. G. Fichtes Religionsphilosophie nach den Grundzügen ihrer Entwicklung, S. 9.

in seiner „Anweisung zum seligen Leben" vorführt, so wird auf sie bei der Beurteilung Fichtes auch in dieser Hinsicht noch besonders Gewicht zu legen sein.

Für unsere Frage sind uns aus ihr fürs erste Sätze von Bedeutung, nach denen Fichte auf einengende Schranken zu stoßen meint. Ob er sie überall wähnt oder nur im Menschen, nur in seinem sinnlichen Triebe, und endlich von welcher Bedeutung dieser sinnliche Trieb für den Menschen auf dem Wege zu einem seligen Leben ist. Denn das sind Themata, die nicht erst nach und nach von Fichte gestellt und dann der Reihe nach von dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" an bis zur „Anweisung zum seligen Leben" behandelt werden, sondern Vorfragen, über die sich Fichte gleich bei der Niederschrift dieses Versuches völlige Klarheit verschafft und die er immer wieder behandelt, an denen sich also u. a. auch der innere Zusammenhang seiner religionsphilosophischen Schriften dartun läßt. Allein darin müssen wir Unterschiede erkennen, daß Fichte sein Hauptaugenmerk bald auf den Anfang, bald auf das Ziel des Weges gerichtet wissen will. Über den Weg selbst läßt er von vornherein auch ebenso wenig im unklaren. Eingehend stellt er ihn freilich auch erst in seiner Religionslehre dar. Hierdurch entstehen aber gegen seine eigenen früheren Aufzeichnungen keine Widersprüche. Dahin gehende Vorwürfe sind auf Oberflächlichkeit zurückzuführen, soweit sie nicht, wie wir dies auch bei anderer Gelegenheit sahen, absichtlich unwahre parteiische Behauptungen darstellen.

Bemerkenswert sind ohne Frage hier Fichtes philosophische Untersuchungen gerade deshalb, weil von ihnen aus ein Licht auf sein ganzes Verfahren fällt, jeden ihm wichtigen höheren Begriff so darzustellen, daß er in der obersten Idee als dem Ausgangspunkte aller wahren Begriffe endigt.

So fallen diese in äußerlich so verschiedenen Schriften behandelten Begriffe in einen einzigen zusammen. Dieses feste Gefüge des Pfeilerwerkes (dazu vgl. hier u. a. schon S. 271) bewirkt, daß auch der gesamte übrige Inhalt der Werke Fichtes sich zu einem Ganzen von überraschend verwandten Einzelteilen zusammenschließt.

Alle Begriffe bekommen einen Zug von Relativität, der freilich selten so deutlich zum Ausdrucke gelangt als hier. Die Absicht, zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu vermitteln und die Freude, diesen Widerspruch beseitigt zu haben, tritt ebenfalls hier besonders scharf hervor.

Endlich zeigen sich vor allem hier die einstigen Anfänge jenes immer planvolleren Widerlegens eines gedankenlosen Determinismus wahrhaft großzügig weiter fortgesetzt.

Sie nehmen ihren Ausgang bei Kants Kritischer Frage nach der intellektuellen Kausalität d. i. nach der Freiheit,[70]) die einzig ihrem reinen Gesetze folgt.

---

[70]) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Berl. Akad. Ausgabe V, S. 89 u. 95.

Von den allgemeinen philosophischen Grundbegriffen zu den Aufgaben der Religionslehre; ihr Inhalt als eine vereinfachte Darstellung der Hauptergebnisse und als Abschluß seines Denksystems.

Als Ausgangspunkt für sein Philosophieren wählt sich Fichte wie Kant die Vernunft: „Die Vernunft oder das Wissen" —, doch hier zieht Fichte die Grenze. Fichte wählt als Ausgangspunkt die Vernunft als das Wissen „in seiner absoluten Einheit", Kant „die Vernunft oder das Wissen nicht in seiner absoluten Einheit, sondern schon selbst in verschiedene Zweige gespalten, als theoretische, als praktische, als urtheilende Vernunft". Kant hat auch, so will Fichte den Unterschied angesehen wissen, „die Gesetze dieser einzelnen Zweige mehr empirisch gesammelt, und durch Induction als Vernunftgesetze erhärtet", anstatt sie so darzustellen, „daß eine wahre Deduction aus der Urquelle sie erschöpft" und anstatt, daß er sie „als das, was sie sind, dargelegt hätte". [71])

Eine Antwort auf die Frage, weshalb Fichte Vernunft und Wissen gleichsetzt, von der sich dann leicht übergehen läßt zu der anderen Fragestellung, wie sich Fichte das Verhältnis von Glauben und Denken vorstellt, kann allein dann gewonnen werden, wenn wir das Grundschema aufzufinden suchen, nach dem Fichte *sämtliche* in dieser Untersuchung zu erörternden Probleme behandelt.

Von einem solchen Grundschema bei sämtlichen hier in Betracht zu ziehenden Erörterungen überhaupt zu reden, wäre recht gewagt, machte Fichte nicht selbst wiederholt auf

---

[71]) Fichte, Vermischte Auffätze und Fragmente, W. XI, S. 350.

ein solches aufmerksam. Über allen Einzelteilen desselben, die wir hier keineswegs durchgehen wollen, steht als eine Art Motto Fichtes deutliche Forderung: Man habe ja unverrückt acht auf sich, daß man das Spekulative selbst als etwas Praktisches treibe! [72]) Das Handeln heißt ihm ein Sicherschaffen.

„Handeln heißt Sicherschaffen", sagt er anderwärts und die Freiheit besteht darin, sich erschaffen[73]) zu können. Sie ist „höherer Mittelpunkt der Freiheit — Individualität".[74]) Rascher läßt sich kaum eine Brücke vom Ich oder von dem Prinzip der Wissenschaft[75]) zum tätigen Leben schlagen! Hierzu s. S. 200, 205 u. a.

Diesen Weg hält aber Fichte beständig ein, und dies um so eher, als ihm auf der einen Seite das Ich „Selbsturheber der Wissenschaft in allen ihren weiteren Bestimmungen" ist. „Oder gleichsam ins Leben selber übertragen: Man kann das Prinzip der Wissenschaft nicht fassen, ohne es selber zu werden";[76]) und auf der anderen Seite, auf der des praktischen Tuns, „etwas Praktisches treiben", heißt, „daß die Betrachtung oder das künstlerische Streben zuletzt auf eigne und fremde Sittlichkeit und Veredelung gerichtet sei, und daß man dieser Absicht sich stets bewußt bleibe". [77])

Bei der Lösung unserer Aufgaben geht nun die Entwickelung oder die Durchführung der gestellten Probleme so vor sich. Erstens derart, „daß durch die Wissenschaft die Vernunft d. h. die Gesetze, nach denen das Menschengeschlecht systematisch fortgebildet werden muß, ein-

---

[72]) Fichte, Ascetik, 1798, W. XI, S. 143. S. auch hier u. a. S. 370 ff., 393.
[73]) Fichte, Tagebuch ... 1813, W. XI, S. 341; u. a. vgl. auch hier S. 121, 184, 208.
[74]) Fichte, ebenda S. 333.
[75]) Fichte, Der Patriotismus ... W. XI, S. 258.
[76]) Fichte, Der Patriotismus, W. XI, S. 258.
[77]) Fichte, Ascetik, W. XI, S. 143. Hier auch S. 411, 473.

gesehen und klar durchdrungen werden." [78]) Dies geschieht, indem in jedem „das Geistige (das Gesetzmäßige) in irgendeiner Gestalt irgend einmal in der Zeit" [79]) zum Durchbruch kommt, und sein Begriff „sich nothwendig an das Ganze" [80]) richtet und vom Ganzen spricht. „Jeder muß darum seine erworbene Erkenntnis nicht für sich behalten wollen, sich als eigenen Besitz gar nicht schätzen, und nicht für existierend anerkennen, sondern sie nur für Etwas werth halten, inwiefern sie zu Theil werden soll Allen." [81]) — Dies ist bei Fichte der Weg vom Wissen des einzelnen zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit. Bei ihm lebt der Begriff, und dieses „Leben des Begriffes" ist dies, daß es ein absolutes Leben ist. „Dies ist das Ich, als wirkliches Leben des Begriffs, das sittliche." [82])

Es entsteht aber das Leben des Begriffes im Bewußtsein. „Leben aber ist er nur in der Form des Ich, des Selbstbewußtseins." [83]) Fichte will sagen, im Ich, in jedem einzelnen wird Leben geboren dadurch, daß jedes Ich darauf aus ist, „daß es in ihm komme zur Entwicklung des wahrhaften Bildes, des Einheitsbegriffs. Diese ist nur möglich durch die Sittlichkeit aller mit der seinigen vereint; jeder muß darum ewig fort wollen die Sittlichkeit aller." „Jedem allein wird vor seinem Selbstbewußtseyn die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen

---

[78]) Fichte, Der Patriotismus, W. XI, S. 234.

[79]) Fichte, Das System der Sittenlehre, W. XI, S. 72.

[80]) Fichte, ebenda noch S. 72. [81]) Fichte, ebenda S. 71.

[82]) Fichte, ebenda S. 63. Hier auch S. 129 f., 417.

[83]) Fichte, ebenda noch S. 63. — Also lauter Gedanken, die sich 1794 und 1798 vorfinden und sich bei Fichte erhalten bis zum Ende seiner Wirksamkeit, oft genau in denselben Wendungen, was ausdrücklich mit bemerkt werden muß. Hier z. B. S. 412, 435 ff. Über die Grenze solches „Begriff-Lebens" vgl. hier S. 41, 220 f.

wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig, und er allein ist von nichts abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es seyn darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt. . . . Die wahre Tugend besteht im Handeln; im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse."[84]) Ganz ähnlich heißt es in dem 1812 vorgetragenen Systeme der Sittenlehre: Es kommt gar nicht darauf an, daß dieser oder jener überhaupt da sei"[85]) — von solch einem rein äußerlich gekennzeichneten „Leben" soll nicht die Rede sein —, „sondern darauf, daß die Sittlichkeit, welche . . . die Form der Gerechtigkeit annimmt, behauptet werde."[86]) Ein andermal heißt es, wo von der Religion des Gelehrten die Rede ist: „S i e wollen nicht mehr, sondern in ihnen will das Göttliche."[87]) Das Göttliche aber oder ein durch dieses Göttliche zum wahrhaften Leben gekommener sittlicher Charakter „will die Sittlichkeit und vermittelst derselben die Seligkeit Aller".[88])

Mit Fichtes eigenen Worten ist so ein erstes Schema seines Philosophierens über die Fragen aufgestellt, die uns im einzelnen in seiner Anweisung zum seligen Leben beschäftigen werden. Ich wählte dabei bisher keinen Satz aus dieser Schrift selbst, was als eine Bestätigung der Behauptung gelten mag, wie fest Fichte d u r c h w e g an seinen im Mittelpunkte all seiner Philosophie stehenden Ge-

---

[84]) Fichte, System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, W. IV, S. 256. Dazu hier S. 252.

[85]) Fichte, Das System der Sittenlehre, W. XI, S. 91.

[86]) Fichte, ebenda noch S. 91.

[87]) Fichte, Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. W. XI, S. 164.

[88]) Fichte, Das System der Sittenlehre, W. XI, S. 92.

dankengängen hält: Wie sicher er den gleichen Ausgangspunkt wählt, wie fest er dem gleichen Endziele zustrebt, zu zeigen, „der Zweck des Menschengeschlechtes . . . kann . . . nur von der Wissenschaft aus befördert werden“.[89])

Vergleichen wir nach diesem allgemeinen Überblicke, der vor allem auch zeigen sollte, wie unverändert diese wichtigen Gedanken 1794, 1798 . . ., 1813, bei Fichte sich finden, hiermit die Stellen, an denen Fichte den Vernunftbegriff in seiner Religionslehre behandelt.

Der Titel des Werkes „Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre“ läßt wenig den engen Zusammenhang dieser ganz offensichtlich für das praktische Leben gegebenen „Anweisung“ mit den abstraktesten Begriffen der idealistischen Philosophie vermuten. Dieser Zusammenhang besteht jedoch nicht nur im vollsten Umfange, er tritt in ihr auch weit deutlicher hervor als in sonstigen Darstellungen Fichtes. Hier wendet er nämlich das Grundschema auf einen besonderen und gerade auf den ihm am wesentlichsten erscheinenden Fall an. Auch, was sich dort als eine Art Motto bezeichnen ließ: Man habe ja unverrückt Acht auf sich, daß man das Spekulative selbst als etwas Praktisches treibe und „Handeln heißt Sicherschaffen“ kehrt hier wieder. Ebenso seine Behauptung, daß die Freiheit gerade darin bestehe, sich erschaffen zu können, wie, daß der „höhere Mittelpunkt der Freiheit — Individualität“ sei oder wie es auch schon 1798 in der Sittenlehre heißt: „Von seiner Freiheit hängt es schlechthin ab, ob der Mensch einen schlechten Charakter hat oder nicht.“[90])

Der Weg ferner vom Wissen des einzelnen zur allgemeinen Gesetzmäßigkeit wird ebenso geschildert;

---

[89]) Fichte, Der Patriotismus . . . W. XI, S. 233.

[90]) Fichte, Das System der Sittenlehre 1798, W. IV, S. 181. — Vgl. hier S. 129 f.

dann das Leben des Begriffes als eines absoluten Leben und seine Herkunft aus dem Bewußtsein.

Vor allem wird die Behauptung, die im hellsten Lichte den Wert der Wissenschaft bei Fichte erscheinen läßt, nach der „der Zweck des Menschengeschlechtes“ „nur von der Wissenschaft aus“ befördert werden kann, mit großer Gründlichkeit erörtert. Ihre Richtigkeit soll jedem einleuchten, der sich die Stufen von Fichte hinanführen läßt, die bei der Wissenschaft als dem erhabensten Punkte, gedacht wie die Spitze einer Stufenpyramide — enden. Wird doch lange genug bei den einzelnen Stufen gehalten, um klar zu machen, daß wir erst bei der fünften wirklich auf der Höhe angelangt sind.

Wir können Fichte, um im Bilde zu bleiben, beim Errichten dieser Pyramide schon überall da beobachten, wo er Begriffe in enge Beziehung zu innerer Betätigung bringt. Bei keinem genügt ihm seine bloß theoretische Bearbeitung. Sie weisen alle aufwärts. Wir wundern uns deshalb auch nicht über sein Bestreben, sie uns alle von den ersten Vorlesungen an als gleichwertig hinzustellen. Sie stehen ja sämtlich nicht bloß in irgendeiner Beziehung zu dem Leben, wie es unser Inneres offenbart. Sie sind nach Fichte dieses Leben selbst, und so werden wir Sein und Leben und Seligkeit bei ihm eins werden sehen. — Diese von ihm bevorzugten Themata Seligkeit, Sehnsucht nach Seligkeit und die uns stets nahe Idee, unser ewiges Erbteil, sind hier von Fichte zunächst, und zwar äußerst anschaulich, behandelt.

Doch wir wollen es gestehen, in die wissenschaftlichen Grundlinien sind etliche poetische Bilder eingezeichnet! Immerhin, sie gehören zu diesem gerade für das Denksystem hervorragend wichtigen Ganzen. Deshalb muß es, wie dies

schon S. 352 betont worden, so ursprünglich als irgend möglich vorgeführt werden.

Die Vorlesungen sind angekündigt als die Anweisung zu einem seligen Leben. Da das Leben notwendig selig ist, so liegt in dieser Ausdrucksweise etwas Überflüssiges und es sollte genügen, sie einfacher zu benennen: Die Anweisung zum Leben oder die Lebenslehre — oder auch, den Begriff von der anderen Seite genommen —, die Anweisung zur Seligkeit oder die Seligkeitslehre! Daß nicht alles, was lebendig scheint, auch selig ist, beruht darauf, daß dieses Unselige tatsächlich nicht lebt, sondern dem Nichtsein verfallen ist. Denn das Leben selber ist Liebe, d. h. Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst; also die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und entsteht aus der Liebe. Leben, Liebe, Seligkeit sind schlechthin ein und dasselbe, wogegen das unselige Leben überhaupt nicht einmal vorhanden sein könnte, gar kein Dasein haben würde, wenn es nicht doch auf irgend eine Weise von dem wahrhaftigen Sein gehalten und getragen würde. Es stellt sich alles unvollkommene Sein als eine Vermischung des Toten mit dem Lebendigen heraus. Kann es doch reinen Tod, reine Unseligkeit gar nicht geben.

Jeder, der lebt, weiß von sich und ist, um zu dem wahren Genuß seiner selbst zu kommen, von einer kräftigen Sehnsucht erfüllt. So teilt die Liebe gleichsam in ein Sein, „das sich anschaut und von sich weiß". Diese Sehnsucht deutet auf das, was man liebt. Es erweist sich, daß du das, was du liebest, lebst. Also vereinigt und verbindet die Liebe auch wiederum aufs innigste das geteilte Ich.

Sagt ein Mensch, was er liebt, so deutet er uns damit sein Leben. Er nennt etwas außer sich, geht aber darin doch so völlig auf, daß er ebenso von etwas Geteiltem wie

von einer Vereinigung oder Einheit reden kann. Die Liebe, nach der ihn alles drängt, bildet den Mittelpunkt seines Lebens. Nach ihm richtet sich, was sonst in ihm an Regungen aufkommt.

Ist jemand außer stande, etwas zu nennen, das er so völlig liebt, so ist er auch noch zu keinem vollkommenen Genusse seines Daseins gekommen. Er hat noch kein wahrhaftiges Leben, dagegen viel bloßes Scheinleben. — Werfen wir einen Blick auf diese beiden Lebensformen!

Das wahrhaftige Leben, das Sein ist einfach. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen, und „durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben, — wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte, — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen oder wenigstens meinen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist dasjenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben lebet also in Gott und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt und versucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besondern Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an", — — vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet und in irgend einem anderen Gegenstande seinen Genuß sucht, außer in dem ewigen und unvergänglichen, lediglich darum und dadurch, daß es seinen Genuß

in einem anderen Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend und unselig.

Das wahrhaftige Leben lebt in dem Unveränderlichen; es ist daher weder eines Abbruches noch eines Zuwachses fähig, ebenso wenig als das Unveränderliche selbst, in dem es lebt, eines solchen Abbruchs oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke g a n z; — das höchste Leben, das überhaupt möglich ist; — und bleibt notwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblicke ist. Das Scheinleben lebt nur in dem veränderlichen und bleibt darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selbst gleich; jeder künftige Moment verschlingt und verzehrt den vorhergegangenen, und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben und lebt nur sterbend und im Sterben.

Ist aber das wahrhaftige Leben durch sich selbst selig, so ist ein Scheinleben notwendigerweise elend und unselig. Die Möglichkeit jeder Art Genuß, Freude, Seligkeit — oder mit welchem Worte man das allgemeine Bewußtsein des Wolseins fassen will — gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. „Vereinigt sein mit dem Geliebten und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seligkeit: getrennt von ihm sein und ausgestoßen, indes man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseligkeit.“ So hält e i n e Wurzel jeden Zweig dieses endlichen Daseins, das ist die Sehnsucht nach dem Ewigen, der Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu sein und zu verschmelzen. Von dieser S e h n s u c h t, auf der „alles endliche Dasein ruht“, kommt es zum wahrhaftigen Leben, in dem dann der Mensch erfährt, was er eigentlich will, liebt, bedarf oder es kommt nicht dazu. Diese Sehnsucht läßt sich immer befriedigen, unter jeder Bedingung, denn unaufhörlich umgiebt uns das Ewige. Unaufhörlich bietet es sich uns dar, und wir haben nichts weiter

zu tun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Wer wahrhaft lebt, hat es immerfort und ist selig in der Vereinigung mit dem Geliebten. So möchte jeder gern glückselig, von seinem Zustande befriedigt sein, doch er weiß nicht, was er eigentlich lieben und anstreben soll. Da seinen Sinnen die Welt unmittelbar entgegenkommt, so begiebt er sich auch in ihr mutig auf diese Jagd nach Glückseligkeit. Seine Liebe wendet er dem ersten besten Gegenstande in ihr zu, der ihm gefällt und der sein Leben zu befriedigen verspricht. Drängt sich dann bei einer Einkehr die Frage vor, „bin ich nun glücklich“, so antwortet es aus unserem Gemüte: „O nein, du bist noch ebenso leer und bedürftig als vorher.“ Der Irrtum liegt nicht in der Wahl des Gegenstandes, es wird diese Suchenden kein Gegenstand unter der Sonne oder unter dem Monde befriedigen, nichts, was endlich, was hinfällig. Das gerade ist gut, ist es doch das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen und im Dasein verbleiben, denn fänden sie einmal einen endlichen Gegenstand, der sie völlig zufrieden stellte, so wären sie auch für immer dem Nichtsein verfallen. Gestehen sie sich aber schließlich, daß es infolge ihrer wechselnden Liebhabereien wol anders, doch nicht besser geworden, und daß sie durchaus kein irdisches Gut zu befriedigen vermag, was tun sie dann? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf alle Glückseligkeit und allen Frieden, sie meinen erkannt zu haben, daß der Mensch gar nicht zur Glückseligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts, um des Nichts willen bestimmt sei — oder sie leisten nur für dieses irdische Leben Verzicht. Sie lassen sich dagegen eine gewisse Anweisung auf eine Seligkeit jenseits des Grabes gefallen. So, als käme man durch das bloße Sichbegrabenlassen in die Seligkeit; sie werden im künftigen

Leben die Seligkeit ebenso vergebens suchen, als sie dieselbe in dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas anderem suchen als in dem, was sie schon hier so nahe umgibt, — „in dem Ewigen. — Und so irrt denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen, bloß sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hüllen erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters Hause.

So zeigt sich wieder, daß das wahrhaftige Leben Seligkeit ist und das Scheinleben notwendig unselig. Als das eigentliche Element jedoch dieses wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke anzusehen.

Allererst setzt das Leben Selbstbewußtsein voraus. Ohne dasselbe kann ja das Leben gar nicht ergiffen werden, ohne dasselbe kann es nicht zu einem Gegenstande des Genusses werden. Ferner besteht die Seligkeit des Lebens in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen. Da nun das Ewige — nach Fichtes Worten — „lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden kann", so ist es ohne ihn „auf keine andere Weise uns zugänglich".

Also besteht das wahrhaftige Leben in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selbst und der Welt, und auch eine Seligkeitslehre ist deshalb eine Wissenslehre. Außer dem Geiste ist nichts wahrhaftig. — — Die Wahrheit erkennen, heißt wahrhaftig leben. Den Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen, heißt sie auf immer von Gott und von dem Genusse der Seligkeit scheiden wollen. Die Empfindungen und die Gefühle — abhängig vom Un-

gefähr — können dem Leben keine ewige und unveränderliche Fortdauer verbürgen. Das vermag auch nicht, was man so mit Tugend bezeichnet: Sein Amt und seinen Beruf regelmäßig verwalten, einem jeden das Seinige lassen, wol noch überdies dem Dürftigen etwas schenken. Diese Tugend werden wie bisher die Gesetze erzwingen und das natürliche Mitleid wird dazu bewegen. Zur wahrhaftigen Tugend aber gehört Liebe, gehört Glaube oder eben das, was wir als Gedanken bezeichneten: die einzig wahre Ansicht von uns selbst und der Welt in dem unveränderlichen göttlichen Wesen.

Mittel und Wege, zu einem solchen Leben zu gelangen, wie es hier vorläufig im allgemeinen charakterisiert worden, soll die versprochene Anweisung enthalten. Gleich kann da gesagt werden: Im Menschen selbst liegt das Ewige. Es umgiebt ihn unaufhörlich. Entschließt sich nur der Mensch dazu, das Hinfällige und Nichtige fahren zu lassen, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, so wird auch sogleich das Ewige mit aller seiner Seligkeit zu ihm kommen. Wir vermögen die Seligkeit nicht zu erwerben, doch unser Elend abzuwerfen. Dann tritt an seine Stelle von selbst die Seligkeit, dieses Ruhen und Beharren in dem Einen. Elend ist zerstreut sein „über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; Zustand des Seligwerdens ist die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine“. Allenthalben zu Hause, darum nirgends zu Hause.

Nach Fichte ist diese Zerstreutheit „unsere eigentliche Natur und in ihr werden wir geboren“. Deshalb erscheint die Zurückziehung des Gemütes auf das Eine als Sammlung des Gemütes und Einkehr desselben in sich selbst. Das ist die einzige Bedingung, unter der das selige

Leben an uns kommen kann, unter ihr kommt es aber auch gewiß und unfehlbar an uns.

Vorübergehend verlieren die Gegenstände unserer bisherigen Liebe an Glanz, bis wir sie verschönert wieder erhalten. Wo dieses wahre Leben beginnt, stirbt das, was als ein Scheinleben keinen anderen Lebensinhalt besaß oder das, wie es einmal bei Fichte heißt, „nur mechanisches Leben" war. Dazu hier S. 22, 173 ff., 251, 327, 343, 382, 429 Anm. 91 u. S. 430 Anm. 92.

Das haben die Lehren der hergebrachten Religion ebenso gut schon und ganz mit derselben Bezeichnung, wie sie hier gebraucht werden soll, gesagt, denn eine bessere gibt es für eine solche Anweisung nicht. Diese Bilder und Formeln sind aber ausgeleert, laut verhöhnt und zuletzt der stillschweigenden und höflichen Verachtung hingegeben worden. Fände jemand aber neue Formeln und Wendungen für eine solche Anweisung, wie sollte man die Begierde erwecken, auf sie auch nur einzugehen? und nun folgt die für das F r ü h j a h r 1 8 0 6 so charakteristische in der folgenden Vorlesung weiter ausgeführte Begründung: wie diese Begierde erwecken, da, wo mit größerem Beifalle, denn jemals, die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil, und die Einsicht, daß die Menschen nichts seien, als das Spiel eines mutwilligen und launigen Gottes, als die einzige Weisheit, herumgeboten wird; und wo derjenige, der noch an Sein, Wahrheit, Feststehen und Seligkeit in diesen glaubt, als ein unreifer und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe, verspottet wird?

Aus dem Schlusse dieser Vorlesung, zu der sich verschiedene Arten von Hörern wie Geschäftsleute, jüngere Gelehrte und auch Hörerinnen eingefunden hatten, bleibe der schöne Satz nicht unerwähnt, der diesen allen gegenüber

von dem Tagewerk des Philosophen redet: „Indes diese insgesamt durch die mannigfaltigen Gegenstände, über welchen sie ihr Denken hin und her bewegen müssen, zerstreut und zersplittert werden, geht der Philosoph in einsamer Stille und in ungestörter Sammlung des Gemüts, allein nach dem Guten, Wahren und Schönen; und ihm wird zum Tagewerke, wohin jene nur zur Ruhe und zur Erquickung einkehren können."

Die zweite Vorlesung kündigt eine Wiederholung des Wesentlichen an, was in der ersten Vorlesung bereits gesagt worden. Nur soll es von einem anderen Standpunkte aus und mit anderen Ausdrücken geschehen, um ein festeres Fußfassen auf dem gesamten Gebiete zu ermöglichen. Die bereits zur Sprache gebrachten Elemente der Metaphysik und der Ontologie sollen dann nämlich allgemeinverständlich vorgetragen werden.

Gegen dieses Verfahren zeigen sich ja zuweilen selbst Philosophen voreingenommen, allerdings solche, die ihre Erkenntnisse gern zu Mysterien machen. Falsch ist dies allein schon deshalb, weil niemand zum rechten Denken kommt und nur ein Anhang zu fremdem Verstande bleibt, der niemals zur Einsicht aller Elemente des Denkens gelangt. Zur Einsicht ihrer Inhalte nämlich. Gewiß bleibt die künstliche und systematische Entwickelung desselben ein Eigentum der wissenschaftlichen Philosophie, doch was hat dies damit zu tun, daß man daran geht, jemanden auf einem anderen Wege zur Einsicht in das Wesen der geistigen Welt zu erheben? Das hieße nichts anderes als behaupten: Es sei unmöglich, daß jemand, der nicht schulmäßig studiere, je zum Denken komme und zur Selbständigkeit des Geistes. Werde doch in der Schule allein Geist erzeugt, Geist geboren, — und wäre dies wirklich auch noch außer ihr möglich, so

wäre es nicht ratsam, die Ungelehrten je geistig frei zu machen, sondern diese müßten stets unter der Vormundschaft der vermeinten Philosophen und ein Anhang zu ihrem souveränen Verstande bleiben.

Sie kämen nicht weiter als wie bis zum Meinen, — und was für ein Unterschied zwischen eigentlichem Denken und bloßem Meinen besteht, davon wird gleich noch die Rede sein.

Das hieße zweitens nichts anderes behaupten, als daß niemand, der nicht Philosoph sei, d. h. der sie nicht systematisch studiert habe, sich zur Religion und zu ihren Segnungen erheben könne. Jeder, der nicht Philosoph sei, müsse ewig ausgeschlossen bleiben von Gott und seinem Reiche. Wir haben ja kein anderes Organ als das eigentliche reine und wahre Denken, um die Gottheit und d a s aus ihr fließende s e l i g e L e b e n e r g r e i f e n und an uns bringen zu können. Darin besteht ja nicht die Religion, auf Hörensagen und fremde Versicherung hin zu glauben, es sei ein Gott. Denn dies ist eine abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt wird. — Sondern darin besteht die Religion, daß man in seiner eigenen Person und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge und nicht durch ein fremdes Gott unmittelbar anschaue, habe und besitze. Das ist aber ohne das reine und selbständige Denken unmöglich. Nur durch dieses wird man eine eigne Person. Das Denken allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. — — Das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes denn das reine Denken.

Was lehrt hierüber die G e s c h i c h t e?

Der eigentliche Geist der Zeit des Neuen Testamentes und der neuen Zeit strebt in der Voraussetzung, daß alle

Menschen ohne Ausnahme zur Erkenntnis Gottes kommen können, eben danach, alle zu dieser Erkenntnis zu erheben. Alle Menschen ohne Ausnahme, philosophisch Geschulte so gut wie nicht philosophisch Geschulte, zur Erkenntnis Gottes erheben zu wollen, heißt nichts anderes, als die tiefsten Elemente und Gründe der Erkenntnis auf einem anderen Wege als dem systematischen dem Menschen nahezubringen. So muß es nicht allein möglich sein, die tiefsten Gründe der Erkenntnis dem Menschen allgemeinverständlich zu bieten, es besteht dazu auch eine unerläßliche Pflicht!

Die Erkenntnis, von der hier die Rede, hat es in all der Lauterkeit und Reinheit, wie sie sich gar nicht übertreffen läßt und wie sie nur von der herrschenden Kirche ihrem vollen Umfange nach nicht erkannt und von ihr verfolgt worden ist, in jedem Zeitalter gegeben. Sie hat hier und da gewaltet. Im Verborgenen, und sie hat sich fortgepflanzt.

Hat sich auch erst ein Vorgänger Fichtes und Fichte selbst daran gemacht, konsequent systematisch und wissenschaftlich klar diese Erkenntnis abzuleiten, so müssen doch Christus und Christi Apostel sowie alle folgenden, die bis auf unsere Zeiten hinab zu dieser Erkenntnis kamen, auf irgend einem Wege zu dieser Erkenntnis bereits gelangt sein. Man bedenke, was für ungelehrte, der Philosophie ganz unkundige Personen unter ihnen gewesen! Die aber unter ihnen, die philosophieren, tun dies in einer Weise, daß der Kenner leicht bemerkt, wie wenig sie von ihrer Einsicht ihrer Philosophie verdanken.

Sie erhielten es nicht auf dem Wege der Philosophie. Sie erhielten es auf einem populären Wege, — und was damals möglich gewesen, sollte das heute unmöglich sein?

Wer selbst von dieser hohen Erkenntnis ergriffen, soll

sie auch jedem einzelnen in der Form mitteilen, in der er sich dafür am empfänglichsten erweist. Diese Pflicht haben wir gegen unsere Mitbrüder. Wir dürfen gar nicht daran zweifeln, ob es gelingen werde oder nicht, wir müssen so arbeiten, als ob es gelingen müßte. Dann, nach vollendeter Arbeit, haben wir wieder so anzufangen, als ob nichts gelungen wäre. Andrerseits soll wieder der Hörer nicht ängstlich fragen, ob er die dargebotene Belehrung recht verstehen werde oder nicht. Gewiß kann man von recht verstehen im Sinne der völligen Durchdringung dieser Vorträge allein bei dem reden, der sie ebensowol auch selbst hätte halten können, allein es genügt, ihren Inhalt nicht unrecht verstanden zu haben. Das hat jeder, der durch sie ergriffen, über die gemeine Ansicht der Welt hinweggehoben und zu erhabenen Gesinnungen und Entschlüssen begeistert worden ist. Zu dieser Pflicht des Gebens wie des Nehmens müssen sich der Vortragende wie der Hörer verbunden fühlen. So entsteht, wie gesagt, eine Grundlage zu einer Art von Vertrag. Der Vortragende wird alles aufbieten, um sich recht verständlich zu machen, der Hörer alles, um ihn zu begreifen.

In einer neuen Klarheit wird sich die Möglichkeit wie die Notwendigkeit eines allgemeinverständlichen Vortrages zeigen, wenn man näher darauf eingeht, was ihn von einem wissenschaftlichen unterscheidet.

Der wissenschaftliche Vortrag hat die Wahrheit aus dem Irrtum herauszuheben und eben den Irrtum als irrig hinzustellen; er löst das verworrene Chaos auf, in dem Wahrheit und Irrtum durcheinander liegen. Damit läßt er vor unseren Augen die Wahrheit aus einer Welt voll Irrtum werden und sich erzeugen. In den Besitz dieser Wahrheit konnte er jedoch nur, von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt, kommen. Auf dem kunstlosen und populären Wege. An

diesen natürlichen Wahrheitssinn, der, wie eben hervorgehoben, selbst für die wissenschaftliche Philosophie den Ausgangspunkt bildet, wendet sich der allgemeinverständliche Vortrag unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hilfe zu ziehen.

Setzt der wissenschaftliche Vortrag Befangenheit im Irrtum voraus, so verlangt der populäre Unbefangenheit und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete, geistige Natur. Er kann nicht beweisen, wol aber muß er verstanden werden. Er ist keineswegs unzugänglich, um zur Erkenntnis der Wahrheit zu leiten. Daran kann auch kein Philosoph zweifeln, da er ja selbst zuerst durch kein anderes Mittel außer durch dieses zur Erkenntnis der Wahrheit geleitet worden ist!

Dieser populären Darstellungsweise stellen sich nun allerlei Hindernisse in den Weg. Manche haben es durchaus nicht eilig, sich über das zu unterrichten, was allein wissenswert ist; auch ist es sehr bequem, seinen Mangel an Verstand mit dem vornehm tönenden Namen des Skeptizismus zu bedecken, und da, wo es uns in der Tat an dem Vermögen gefehlt hat, das vorliegende zu fassen, die Menschen glauben zu lassen, es sei bloß der übergroße Scharfsinn, der uns unerhörte und allen anderen Menschen unerschwingliche Zweifelgründe herbeiliefere.

Hinderlich ist ferner, daß die vorgetragenen Ansichten so ganz ungewöhnliche sein sollen, während sie in Wahrheit der Auffassung Platos, der des johanneischen Christus, ebenso der Goethes und Schillers entsprechen. — W i r sind wieder die eigentlichen Nachfolger der Alten. Nichts hat es auf sich, wenn der johanneische Christus von seinen weniger geistreichen Anhängern überschrieen worden oder wenn man meint, Dichter vollends sagen nichts und wollen ja auch gar nichts

sagen, sondern nur schöne Worte und Klänge hervorbringen, Dichter wie Goethe und Schiller. Wir aber, die wir uns als Nachfolger der Alten betrachten, leiten den Tod aus dem Leben, den Körper aus dem Geiste ab, nicht umgekehrt. Eine Philosophie, die das tut, ist doch gewiß als kein Fortschritt anzusehen. Sie ist nur ein possenhaftes Zwischenspiel. Ein kleiner Anhang zur völligen Barbarei.

Endlich werden selbst solche, die mit den beiden erwähnten Hindernissen fertig werden, durch mancherlei gehässige und boshafte Einreden von den Fanatikern der Verkehrtheit erschreckt. Diese haben in ihrem Innern nichts als den Trieb des persönlich-sinnlichen Wolseins gefunden. Sie haben auch nicht das mindeste Verlangen, noch etwas anderes in sich zu finden oder sich zu erwerben. Mit einem fanatischen Eifer suchen sie diese Verkehrtheit aufrecht zu erhalten und weiter zu verbreiten. Nirgends glauben sie etwas anderes als diesen Trieb des persönlichen sinnlichen Wolseins anzutreffen. Darin besteht nun nach ihrer Ansicht auch das eigentliche Wesen der Menschheit, das sie in sich selbst mit unablässigem Fleiße zur möglichsten Kunstfertigkeit ausgebildet haben. Dadurch sind sie in ihren Augen zu höchst vorzüglichen Menschen geworden, sind sie sich doch in dem, worin allein der Wert der Menschheit bestehe, der Virtuosität bewußt. So haben sie ein Leben hindurch gedacht und gehandelt. — Wenn sie nun aber in dem erwähnten Obersatze ihres Syllogismus sich geirrt hätten und wenn in anderen ihrer Gattung sich allerdings noch etwas ihrer Beobachtung entgangenes und auf diesen Fall ein unleugbar höheres und göttlicheres zeigte denn der bloße Trieb des persönlich-sinnlichen Wolseins, so wären ja sie für ihre Person, die sich bisher für vorzügliche Menschen hielten, Subjekte niederer Art und statt, daß sie

sich bisher über alles achteten, müssen sie sich von nun an verachten und wegwerfen. Sie können nicht anders, als jene sie beschämende Überzeugung von einem Höheren im Menschen und alle Erscheinungen, die diese Überzeugung bestätigen wollen, wütend anzufeinden; sie müssen alles mögliche tun, um diese Erscheinungen von sich abzuhalten und sie zu unterdrücken: Sie kämpfen für ihr Leben, für die feinste und innigste Wurzel ihres Lebens, für die Möglichkeit, sich selbst zu ertragen. Aller Fanatismus und alle wütende Äußerung desselben ist vom Anfange der Welt an bis auf diesen Tag ausgegangen von dem Prinzipe: Wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseliger Mensch. Vermag dieser Fanatismus zu Feuer und Schwert zu gelangen, so greift er den verhaßten Feind an mit Feuer und Schwert; sind diese ihm unzugänglich, so bleibt ihm die Zunge, welche, wenn sie auch den Feind nicht tötet, doch sehr oft seine Tätigkeit und Wirksamkeit nach außen kräftig zu lähmen vermag. Eins der gebräuchlichsten und beliebtesten Kunststücke — mit dieser Zunge — ist dieses, daß sie der nur ihnen verhaßten Sache einen allgemein verhaßten Namen beilegen, um sie dadurch zu verschreien und verdächtig zu machen. Der stehende Schatz dieser Kunstgriffe und dieser Benennungen ist unerschöpflich und wird immerfort bereichert, und es würde vergeblich sein, hierbei einige Vollständigkeit anzustreben. Nur einer der gewöhnlichsten verhaßten Benennungen will ich hier gedenken, der, daß man sagt: Diese Lehre sei „Mystizismus." Wollte darauf ein Unbefangener erwidern: Angenommen, es sei Mystizismus, und der Mystizismus sei eine irrige und gefährliche Lehre, so wollen wir ihn doch vortragen lassen, was er vorzubringen hat. Es wird dann schon, wenn er irrig und gefährlich ist, bei dieser Gelegenheit an den Tag kommen, so lautete folgerecht ihre Antwort: Da

ist nichts mehr anzuhören, der Mystizismus ist längst schon „durch die einmütigen Beschlüsse aller unsrer Recensions-Concilien als Ketzerei dekretiert und mit dem Banne belegt“.

Darum besorgt, auf weitschallende Worte zu sinnen, haben die Gegner sich bisher gar nicht die Mühe genommen, klar als Begriff zu fassen, was sie bei uns als Mystizismus bezeichnen. Es ist „die wahre Religion, die Erfassung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die sie Mysticismus nennen, und welche in der Tat unter dieser Benennung ihr Bannstrahl trifft“.

Sie warnen vor einer Lehre, die ein Dasein behauptet, das schlechthin in keinen äußeren Sinn fällt, das ein — nur durch das reine Denken zu erfassendes G e i s t i g e s ist. Dazu dürfe man sich nicht überreden lassen, da „nichts existirt“ „als das, was man mit Händen greifet“. Alles andre sind Abstraktionen von dem mit Händen zu Greifenden.

Sie warnen davor, eine i n n e r e S e l b s t ä n d i g k e i t und eine S c h ö p f e r k r a f t d e s G e d a n k e n s anzunehmen, denn es gibt nichts als den Bauch und als das, was ihn trägt und was ihm Speise zuführt, „und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen“.

So sagen s i e denn: Alle Religion ist etwas höchst Verwerfliches und Verderbliches und muß mit der Wurzel ausgerottet werden von der Erde.

„W i r aber sagen: Die wahre Religion ist etwas höchst Beseligendes, und dasjenige, was allein dem Menschen hienieden und in alle Ewigkeit Dasein, Wert und Würde gibt, und es muß aus allen Kräften gearbeitet werden, daß womöglich diese Religion an alle Menschen gelange.“

Die Gegner reden lieber von Mysticismus **als von** Religion, um diese Ansicht als gefährlich für den Staat und als gefährlich für die Fortdauer des gesunden Verstandes hinzustellen.

Wie verhält es sich damit? „Durch die ganze Kirchen- Ketzer- und Verfolgungsgeschichte hindurch stehen die Verfolgten jedesmal auf dem verhältnismäßig höheren und die Verfolger auf dem niederen Standpunkte“; .... „intolerant, verfolgungssüchtig, Unruhen erregend im Staate ist allein diejenige Gabe, welche sie selbst besitzen, der Fanatismus der Verkehrtheit.“

„Die Erhaltung des gesunden Verstandes“ hängt „zunächst von der körperlichen Organisation ab; und gegen deren Einflüsse schützet notorisch selbst die allertiefste Plattheit, und die allerniedrigste Gemeinheit des Geistes, keinesweges; — daß man sich also nicht in die Arme dieser zu werfen braucht, um der gefürchteten Gefahr zu entgehen.“

Wer geistig tätig, wer infolgedessen nicht alles das tut und läßt, was andere tun und lassen, erweist sich genau so als gesund wie die anderen auch. So etwas Widervernünftiges ist geistiges Arbeiten doch gewiß nicht! — „Mag es doch immer kränkliche geistige Naturen geben, welche, sobald sie über ihre Haushaltungsbücher, oder was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen, sogleich in den Zustand der Irren geraten; bleiben diese bei ihren Haushaltungsbüchern! — nur soll dann nicht nach ihnen „das ganze Menschengeschlecht als schwach und krank behandelt“ werden.

Das wäre gerade so, als wollten Taubstumme und Blindgeborene anordnen, der öffentliche Unterricht der Gesunden sollte dem ihrigen gleich erteilt werden, ohne Rücksicht auf die gesunden Sinneswerkzeuge der großen Mehrheit. Nein, ebenso mühsam sollten auch diese „die Worte auf den

Lippen erkennen lernen", „die Buchstaben durch Betastung lesen".

Der erste Vortrag stellte die Behauptung auf: Bei weitem nicht alles, was lebendig scheint, lebt wirklich, der zweite: Ein großer Teil der Menschen kommt sein ganzes Leben hindurch nicht zum wahren und eigentlichen Denken, sondern bleibt beim Meinen stehen.

Dasselbe bedeuten dürften die Benennungen Denken und Leben, Nichtdenken und Todsein; das Element des Lebens liegt in den Gedanken.[91])

Das Denken der äußeren Gegenstände ist aber erst „das Denken in seiner niedrigsten Äußerung. „Das eigentliche, höhere Denken, ist dasjenige, welches, ohne alle Beihülfe des äußern Sinnes, und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn, sein — rein geistiges Objekt, schlechthin aus sich selber sich erschafft. Im gewöhnlichen Leben kommt diese Art des Denkens vor, wenn z. B. gefragt wird, nach der Weise, der Entstehung der Welt, oder des Menschengeschlechts, oder nach den inneren Gesetzen der Natur; —"

Das Meinen verfährt dagegen so: Es sinnt sich „durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, eine von mehreren Möglichkeiten, wie es zu dem, in Frage gestellten, Wirklichen, gekommen seyn könne", aus.

Dann fragt dieses Meinen bei seiner Neigung an. Falls diese zustimmt, das kann nun Furcht, Hoffnung oder irgend-eine Leidenschaft sein, von der es eben beherrscht wird, „wird

---

[91]) „Unser Leben ist nur dasjenige", was heraus aus der gesamten „nach dem Gesetze zustandegekommenen" vollendeten organischen Einheit, „von uns, mit klarem Bewußtsein erfaßt, und, in diesem klaren Bewußtseyn, geliebt, und genossen wird."

Bewußtlos kann niemand etwas Bestimmtes sehen oder hören usf., vielmehr stets tritt in solchem Falle neben der äußern Sinneswahrnehmung das innere Denken auf. Keine sinnliche Wahrnehmung ist „von dem Bewußtseyn getrennt" möglich. — Vgl. u. a. hier S. 41, 81, 186, 201 ff., 220, 244, 295, 377 f., 409, 431. — Dazu 343; — 468.

jene Erdichtung festgesetzt als bleibende und unveränderliche Wahrheit".

Es ist nun an sich gar nicht wahr, „daß irgend etwas auf mehrere Weisen möglich sey, sondern alles, was da ist, ist nur auf eine einzige, in sich selbst vollkommen bestimmte Weise möglich, wirklich und notwendig zugleich; und schon darin liegt der Grundfehler dieses Verfahrens, daß es mehrere Möglichkeiten annimmt, — von denen es nun noch dazu, einseitig und parteiisch, nur eine faßt, und diese durch nichts zu bewahrheiten vermag, als durch seine Neigung. Dieses Verfahren ist es, was wir Meinen nennen, im Gegensatze mit dem wirklichen Denken." Es hat ebenso wie „das Denken die Region jenseits aller sinnlichen Erfahrung zum Gebiete; diese Region besetzt es nun mit den Ausgeburten, fremder oder auch der eigenen, Phantasie, denen allein die Neigung, Dauer und Selbständigkeit giebt: und dieses alles begegnet ihm also, bloß und lediglich deswegen, weil der Sitz seines geistigen Lebens noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt".[92])

Anders als das geschilderte Meinen füllt das wirkliche Denken jene übersinnliche Region aus. Es hat seine Bestätigung unmittelbar in sich selber." In ihm liegt Gewißheit, die sich allein an „den lebendigen Akt des Denkens hält".

Daraus folgt, „daß jeder, der der Gewißheit teilhaftig werden will", „eben selber und in eigener Person, das Gewisse denken" muß und es keinen anderen für sich kann verrichten lassen.

---

[92]) Schon einige Seiten vorher braucht Fichte das Bild, daß solches Denken wie unser Leben und auch wie unser Absterben gleichsam zuerst in den äußersten, und vom Mittelsitze des Lebens entferntesten, Gliedmaßen beginnt, und von ihnen sich weiter nach dem Mittelpunkte verbreitet, „bis es endlich das Herz trifft", beziehungsweise den wahren Grundpunkt und Mittelsitz erreicht. S. 66. —

„Die allererste Aufgabe dieses Denkens ist die: das Seyn scharf zu denken."

I. Seyn geht nicht aus Nichtseyn hervor.

Seyn kann man nur denken „als ein Seyn von sich selbst, aus sich selbst, durch sich selbst".

II. „Auch innerhalb dieses Seyns kann nichts Neues werden . . . sondern:

Wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungeteilt, und ohne Abbruch. Alles, was es durch sich seyn kann, und seyn muß . . . eine, in sich selbst geschlossene, und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit."

Dieses Seyn stellt in sich etwas vor. Wir gewinnen aber von ihm keine Äußerung, keine Offenbarung. Dazu gehört

III. das Bewußtsein oder die Vorstellung des Seyns, also noch ein Seyn außerhalb des Seyns, das Daseyn.

Sein und Dasein müssen als völlig entgegengesetzt betrachtet werden. Diese Unterscheidung bringt „Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntnis". Dasein des Seins ist „das Bewußtsein oder die Vorstellung des Seins". Wir verharren immer nur „in dem Vorhofe" des Seins, in dem Dasein.

IV. Außer im Bewußtsein, außer in der Vorstellung des Seins gibt es kein Dasein des Seins. Die Natur dieses Daseins besteht darin, daß es als ein bloßes Bild, eine Vorstellung, ein Bewußtsein des Seins sich selbst vernichten muß. Wissen und Bewußtsein ist die Äußerung und Offenbarung des Seins.

V. Die Weise, es unmittelbar aufzufassen und wahr-

zunehmen, ist das innere und wahrhaft reale Leben des Wissens.

VI. Dieses innere und wahrhaft reale Leben des Wissens ist „in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf".[93])

„Nur im reinen Denken kann unsere Vereinigung mit Gott erkannt" werden.[94])

Wie aber entsteht „der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken"? Teils vermöge verschiedener denkender Subjekte, die es geben soll, teils wegen der sogar unendlichen Reihe von Objekten, über die das Denken jener Subjekte in alle Ewigkeit fortlaufen soll? Das reine Denken vermag allerdings das Vorhandensein dieses Scheins nicht aufzuheben, glaubt ihm aber nicht, liebt ihn nicht, „noch versucht es, sich selbst in ihm zu genießen. Dagegen das niedere

---

[93]) Einem Verschwinden aus dem Dasein käme ein Loslösen von Gott gleich. Denn unverbunden mit Gott kann überhaupt nichts Lebendes bestehen. „Nur wird dieses göttliche Daseyn, auf den niederen Stufen des geistigen Lebens, bloß hinter trüben Hüllen, und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgane, mit dem man sich und das Seyn anblickt, abstammen; klar aber und unverhüllt, ausdrücklich als göttliches Leben und Daseyn, es erblicken, und mit Liebe und Genuß in dieses, also begriffene, Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige, und das unaussprechlich seelige Leben."

„Immer ist es" ... „das Dasein des absoluten und göttlichen Seins, das da ist in allem Leben" d. h. in dem allgemeinen Leben nach dem Gesetze. Es geht als solches dem Bewußtsein noch nicht auf den niederen Stufen des geistigen Lebens der Menschen auf, in dem eigentlichen Grundpunkte jedoch ausdrücklich als das göttliche Sein. Es wird bewußt im Bilde, es offenbart sich nur als Begriff. Es erprobt sich als reines, eigentliches und absolutes Denken.

[94]) Wie das Sein, so ist auch das Dasein oder das Bewußtsein „ein absolut Ewiges, unwandelbares und unveränderliches Eins und Einerlei". So ist es und so bleibt es — im reinen Denken. Es ist durchaus nichts im Dasein außer dem unmittelbaren und lebendigen Denken.

Leben", das hier seine große innere Verschiedenheit vom wahren Leben zeigt.[95])

Seine Seligkeit muß jeder „selber mit seinen eigenen Händen in Empfang nehmen". „Der Grund alles Elendes unter den Menschen" ist „ihre Zerstreutheit in dem Mannigfaltigen und Wandelbaren". Das Sein muß begriffen werden „als schlechthin von und durch sich selber seiend; als Eins, und als in sich unwandelbar, und unveränderlich".

Dieser Begriff des Seins ist der jedem Christen zur Erklärung des göttlichen Wesens geläufige. Wir selbst sind keineswegs jenes absolute Sein, wir hängen aber in der innersten Wurzel so mit ihm zusammen, daß wir ohne dasselbe nicht da zu sein vermögen.

Außer Gott ist nichts wahrhaftig denn das Wissen.[96])

Zum seligen Leben gehört nicht notwendig, die Art und Weise des Zusammenhanges zwischen Gott und uns zu denken oder zu begreifen. Doch notwendig gehören zu ihm

I. stehende Grundsätze und Annahmen über Gott und über unser Verhältnis zu ihm, die „für uns selber wahr, und in uns selber lebendig und thätig sind".[97])

---

[95]) „Das wahre Leben nemlich glaubt gar nicht an die Realität dieses Mannigfaltigen und Wandelbaren, sondern es glaubt ganz allein an ihre unwandelbare und ewige Grundlage im göttlichen Wesen . . . , dagegen das scheinbare Leben gar keine Einheit kennt oder fasset, sondern das Mannigfaltige und Vergängliche selbst für das wahre Sein hält." — Im weiteren soll nun der Grund gezeigt werden, weshalb das, was an sich eins ist, mannigfaltig und veränderlich erscheint.

[96]) Dieses ist das göttliche Dasein. Inwiefern wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Dasein." „Alles andere, was noch als Dasein uns erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges und unabhängiges Sein zuschreiben, — ist gar nicht wahrhaftig, und an sich da; sondern, es ist nur da, im Bewußtsein und Denken, als Bewußtes und Gedachtes, und durchaus auf keine andre Weise."

[97]) Denn darin eben besteht die Religion: und wer nicht solche Grundsätze auf eine solche Weise hat, der hat eben keine Religion; und eben darum auch kein Seyn, noch Daseyn, – noch wahrhaftiges Selbst in sich, sondern er fließet nur ab, wie ein Schatten am Mannigfaltigen, und Vergänglichen.

II. Diese lebendige Religion muß überzeugt sein, daß der Mensch kein eignes Seyn hat, daß sein Seyn lediglich in Gott und durch Gott ist.[98])

In uns als dem Wissen kann ebensowenig als in dem alleinigen Gott eine Zerspaltung stattfinden.

Zu zeigen bleibt, wie der „Widerspruch zwischen der Wahrnehmung der Wirklichkeit und dem reinen Denken, zu vereinigen“ ist, besonders, „woher jene Mannigfaltigkeit in das, an sich einfache, Seyn“ kommt.

Das Christentum beantwortet diese Frage nicht; es setzt z. B. im Johannes-Evangelium jenen festen Glauben voraus, „daß nur das Eine sey, und das Vergängliche durchaus nicht sey“.

Die Einsicht in das Prinzip der Mannigfaltigkeit ist folgendermaßen zu gewinnen:

1. Das absolute Seyn, oder Gott äußert, und offenbart sich.

Dieses Daseyn ist ein „Vonsichseyn unmittelbar“. Dieses Daseyn „ist im unmittelbaren Leben und Werden“.

Der ganze Unterschied zwischen Seyn und Daseyn und der Nichtzusammenhang zwischen beiden zeigt sich nur für uns. Er ist nur „eine Folge unserer Beschränkung“. Er ist keineswegs „an sich und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn“.

Das Seyn — wie es „in dem bloßen Daseyn“

---

[98]) Dieser Zusammenhang muß stets und ununterbrochen gefühlt werden. Er muß „die verborgene Quelle, und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen“ sein, „falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde“.

Weder in der spekulativen noch in der populären Form können wir jemandem unsere Erkenntnis aufnötigen.

„Gott ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen; sondern er ist auch da und äußert sich; sein Daseyn aber unmittelbar ist notwendig Wissen.“

enthalten ist — darf mit dem Dasein (mit dem nicht absoluten Dasein) nicht vermischt werden.

Dieses *Dasein als* bloßes Dasein bedeutet zunächst — in sich selber absolute Trennung, und — das *Prinzip* aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit.

a) Das eigentliche Grundprinzip des Wissens liegt im Unterscheiden. Das Wissen ist vom Sein durchaus verschieden.

b) Das Unterscheiden geschieht im Dasein. Es faßt sein Objekt nicht unmittelbar. Ebenso faßt das Dasein sein Objekt nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben — „so fasset auch das Daseyn im Unterscheiden, d. i. im Bewußtseyn, nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur im Bilde, und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar wie es ist, sondern es begreift sich nur innerhalb der, im absoluten Wesen des Begreifens, liegenden Grenzen“.

Wir begreifen „uns selber nicht, wie wir an sich sind“.

Wir begreifen das Absolute nicht.

c) Das Bewußtsein, als ein Unterscheiden verwandelt das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns, und Daseyns.[99]

d) „Die Welt hat in ihrem Grundcharakter sich gezeigt als hervorgehend aus dem Begriffe.“ Nimmt nun diese Welt im Begriffe „noch eine neue Form“ an? „Mit Notwendigkeit.“ [100]

---

[99]) Der absolut eine und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung ist: Der Begriff verwandelt das unmittelbare Leben „in ein stehendes und totes Seyn; . . . jenseit des Begriffs aber d. h. wahrhaftig und an sich, ist nichts . . . denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit“.

[100]) „*Das Daseyn erfasset sich selber* . . . *durch seine eigene Kraft* . . . Diese Kraftanwendung des Daseyns, und Bewußtseyns . . . ist gegründet auf das lebendige Daseyn Gottes. „Der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des

e) In der Reflexion auf sich selbst spaltet sich also das Wissen.

Ist nun erster Gegenstand der absoluten Reflexion die Welt, so muß diese zufolge der inneren Form der Reflexion sich zerspalten als „die Welt oder das stehende Daseyn überhaupt", als die Welt in einer „besonderen Gestalt". „Jeder neuen Reflexion muß die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten", während, wenn nicht reflektiert wird, auch nichts erscheint.

Der Begriff zeigt sich „als Welterzeuger".[101])

f) Das Bewußtsein, oder auch, wir selber, — ist das göttliche Daseyn selber, und schlechthin eins mit ihm.[102])

Bewußtseyns liegt freilich in Gott, ... darum ... ist die Selbständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keineswegs ein leerer Schein."

Gott stößt sein eignes — Daseyn ... „d. h. inwiefern es Selbstbewußtseyn wird ... aus von sich, und stellt es hin, wahrhaft selbständig und frei".

Eben sahen wir, daß das Daseyn sich mit eigner und selbständiger Kraft erfaßt; jetzt fragen wir: Was entsteht ihm denn nun in diesem Erfassen?

Fürs erste sieht es nur auf sich hin. „So entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst die Ansicht, daß es Das und Das sey, den und den Charakter trage. Das Dasein leuchtet also

1. nicht nur sich ein, sondern
2. auch als Das und Das.

[101]) „Das Factum der Reflexion . . . als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, dieselbe bleibt, darum weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter, einer und derselbe bleibt."

[102]) Das Bewußtsein verwandelt das unmittelbare Leben in eine Welt. „Jedes wirkliche Bewußtsein" ist aber „ein Reflexionsakt; ein Reflektionsakt aber spaltet unwiderbringlich die eine Welt in unendliche Gestalten, ... von denen „immer nur eine endliche Reihe ins Bewußtseyn eintritt"; „die eine, in sich geschlossene und vollendete Welt" bleibt „in der absoluten und einen Grundform des Begriffes". Diese läßt sich niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtsein, wohl aber in dem, darüber sich erhebenden, Denken wiederherstellen."

Noch tiefer verborgen ist das göttliche Leben, das man mit demselben Denken wiederherstellen kann.

Das Sein des Bewußtseins tritt in diesem Wechsel nur als Bild ein. Wie die Natur des Auges Farben des Äthers uns sehen läßt, die nicht vorhanden sind und denen wir keinen Glauben beimessen, nachdem uns „die Natur" des „sehenden Auges bekannt worden", ... sollen wir auch verfahren „in Sachen der

Das wahrhafte Reale in allem Daseyn . . . „wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewußtsein mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet.[103])

„Die das Bewußtsein tragende Substanz, welche an sich doch auch nur eine seyn kann", läßt sich nach dem Reflexionsgesetze völlig einleuchtend „auch als selbständig erscheinende Individuen" ableiten. „Doch bedarf es dieser Ableitungen mehr, um eine gründliche Einsicht in die besondern Wissenschaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottseligen Lebens." Hier liegt nun nach Fichte die Grenze zwischen strenger Wissenschaft und Allgemeinverständlichkeit.

Es gibt noch eine Spaltung der Welt, — „nicht in eine unendliche, sondern in eine fünffache Form, ihrer möglichen Ansicht".

Die Seligkeit besteht in der Vereinigung mit Gott als dem Einen und Absoluten. „Wir aber sind in unserm unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild und Vorstellung; und selbst, in jenem Zusammenfallen mit dem Einen, kann jene unsere Grundform nicht verschwinden. Selbst in diesem unsern Zusammenfallen mit ihm, wird

---

geistigen Welt, und mit der Ansicht" des geistigen Auges. „Was du siehst, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehest du es, wie du es bst. Du bist es, unveränderlich, rein, farben- und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist . . . bricht es dir, in unendliche Strahlen und Gestalten." „Erhebe über diesen Schein dich zum Denken."

[103]) „Diese Spaltung ist, wie gesagt, eine schlechthin ursprüngliche, und im wirklichen Bewußtseyn niemals aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende. Die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewußtseyn, und so, daß man sich demselben beobachtend hingebe, — Leben und Erleben, keinesweges aber erdenken und a priori ableiten. Sie sind reine, und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung."

Wol aber lassen sich „die allgemeinen Eigenschaften jener, durch die Spaltung entstandenen Gestalten des einen Realen" klassen- und artenweise a priori ableiten.

er nicht unser eigenstes Seyn selber, sondern er schwebt uns nur vor, als ein fremdes, und außer uns befindliches, an das wir lediglich uns hingeben . . . in inniger Liebe . . . als dasjenige, durch welches wir uns, und unsre Welt, denken, und verstehen." [104])

Das göttliche Daseyn äußert und offenbart sich als geistiges Licht, zerstreut sich — sich selbst überlassen — und sammelt sich auch wieder und begreift sich als Eins. Es deutet sich aber in diesem Zustande als Nichts reales.

Durch den Charakter des Wissens entsteht erstens eine Welt überhaupt, zweitens eine besondere Welt.[105])

Also eine Spaltung „in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen".

Der Mensch findet wol die verschiedenen Weisen von Weltauffassung und eignet sie sich an, sie entstehen aber „nicht etwa erst in der Zeit", sie werden auch nicht erst von dem

---

[104]) Nach unserer Einkehr in ihn geht uns die Welt nicht verloren; „sie erhält nur eine andere Bedeutung; und wird aus einem für sich selbständigen Seyn, für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Äußerung des in sich verborgenen göttlichen Wesens, in dem Wissen".

[105]) Nach dem erwähnten Grundgesetze der Reflexion wird die Welt ins Unendliche gespalten, und zwar erzeugt diese Spaltung eine Teilung in dem Objekte selber. Eine neue Spaltung gibt es außerdem noch, die sich nicht in dem Objekte selber vollzieht, sondern die nur die Reflexion auf das Objekt spaltet und teilt, also die verschiedene Weisen hervorruft, „die eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen, und zu verstehen." Beide Spaltungen sind unabtrennlich, ihre Resultate begleiten sich und gehen nebeneinander her, das der ersten: Die Unendlichkeit, das der zweiten eine Fünffachheit, also die nie aufzuhebende Unendlichkeit ist „auf eine fünffache Weise anzusehen" und wiederum „jede der fünf möglichen Ansichten der Welt" spaltet die eine Welt in ein unendliches.

„Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet vorhandenen, oder zu einer Welt."

Dieser Akt des Sehens, die Reflexion geht auf das Objekt wie auf sich selbst. Das Charakteristische der zweiten Art von Spaltung besteht darin, es schreitet wie der physische Tod allmählich von den entferntesten Gliedmaßen zum Mittelpunkte vor oder es zeigt sich — so geteilt — als fünf verschiedene Arten, die Welt aufzufassen entsprechend dem Fortschritte oder den Entwickelungsgraden „des, im eigentlichen Sinne, uns angehörigen, freien und bewußten, geistigen Lebens".

Menschen hervorgerufen, „sondern sie sind von aller Ewigkeit, in der Einheit des göttlichen Daseyns, da, als notwendige Bestimmungen des einen Bewußtseyns“.[106])

Als einzelne Glieder dieser Einteilung lassen sich folgende aufstellen:

I. Die erste Weise ist, die Welt zu nehmen als das, was in die äußeren Sinne fällt; aber „diese Dinge sind nicht, gerade darum, weil sie sichtbar und hörbar sind“.

II. Die zweite Weise ist die Welt als ein Gesetz der Ordnung, und des gleichen Rechts, in einem Systeme vernünftiger Wesen.

Das Gesetz ist das erste, was allein wahrhaftig ist.

Freiheit und ein Menschengeschlecht das zweite „und der einige Grund und Beweis der Selbständigkeit des Menschen ist in diesem Systeme, das in seinem Innern sich offenbarende Sittengesetz“.

Endlich „eine Sinnenwelt“ bildet „lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen“.[107])

---

[106]) Wie durch ein Wunder finden sie einige begeisterte und begünstigte Menschen während bisweilen ganze Menschenalter mit wenigen Ausnahmen nicht dahin zu bringen sind, „ihr Auge auch nur einen Augenblick über den Boden zu erheben, und irgend etwas anderes zu fassen, als, was mit den Händen sich fassen läßt“.

[107]) Wissenschaften, die aus dieser Ansicht hervorgegangen sind, sind die Rechtslehre und die gewöhnliche Sittenlehre. —

Ein Beispiel für diese Ansicht in der philosophischen Literatur ist Kant. „Die Realität und Selbständigkeit des Menschen“ wird „nur durch das, in ihm waltende Sittengesetz bewiesen, und daß er lediglich dadurch etwas Ansich werde“.

Das Reale, das Selbständige, und die Wurzel der Welt muß man in einen bestimmten und unveränderlichen Grundpunkt setzen, „aus welchem man das übrige, als nur theilhabend an der Realität des ersten, und nur unmittelbar gesetzt: durch jenes erste ableite“.

Wer Realitäten mischt und mengt, dem fehlt der feste Blick des geistigen Auges: Sinnenwelt und moralische Welt dürfen nicht gleichzeitig als Realitäten gesetzt werden. „Eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute und als höchsten Standpunkt, — und ordnet dieselbe sich unter“.

III. Der dritte Standpunkt ist der „der wahren und höhern Sittlichkeit“.[108])

Die „Ableitungsleiter“ dieser Weltansicht ist:

1. Wahrhaft real ist das Heilige, Gute, Schöne.
2. Die Menschheit ist dazu bestimmt, es darzustellen.
3. Das ordnende Gesetz in derselben ist das Mittel, um, für ihre wahre Bestimmung, sie in innere und äußere Ruhe zu bringen. Die Sinnenwelt ist nicht die Realität, sondern lediglich die Sphäre für die äußere und innere, niedere und höhere Freiheit und Moralität.

„Unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung“ dieser Weltauffassung gehabt haben; „unter den neuern, Jakobi zuweilen an diese Region streifen“.

IV. Der vierte Standpunkt ist derjenige der Religion. Die religiöse Ansicht sieht das „Heilige, Gute und Schöne“ keineswegs als unsere Ausgeburt an, sondern sie hat „die klare Erkenntniß, daß jenes Heilige, Gute und Schöne . . . die Erscheinung des innern Wesens Gottes in uns . . . sei“.

Nach ihr ist 1. Gott allein und sonst nichts.

Doch gerade, 2. „indem wir . . . auf diese Weise sagen: Gott ist: haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluß gebenden, Begriff“.[109])

---

108) Er ist „dem Zeitalter so gut als ganz verborgen“. Das Gesetz desselben ist nicht, so wie das des zweiten, lediglich ein, das vorhandene ordnendes, sondern vielmehr ein das neue und schlechthin nicht vorhandene, innerhalb des vorhandenen erschaffendes Gesetz. Deshalb ist es mehr als bloß negativ. Es rüstet die — vermöge des zweiten Gesetzes — in Ruhe gebrachte Kraft mit einem neuen Leben aus. Es strebt nicht nur „die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selber“ an. „Es will die Menschheit, in dem, von ihm Ergriffenen und, durch ihn, in andern, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie, ihrer Bestimmung nach, ist.“ —

109) Was wollten wir denn aus diesem Begriffe auf die Frage antworten: Was denn nun Gott sey? — Der einzig mögliche Zusatz, daß er absolut sey, von

Nun führte aber schon der vorausgehende Standpunkt zu der Annahme, daß Gott dennoch wirklich, wahrhaftig und unmittelbar sich in uns zu äußern im stande ist. Wie wissen wir aber etwas von jenem unmittelbaren Leben Gottes, da „unser eigenes, uns angehöriges Daseyn, nur dasjenige ist, was wir im Bewußtseyn erfassen können", und was erfassen wir mit diesem unserem Bewußtsein? Von seiner ersten Regung an verwandelt es sich und damit für uns auch jenes unmittelbare göttliche Leben „in eine tote Welt, die sich noch überdies in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht theilt".[110])

Wer sich auf den Standpunkt der Religion erhebt, für den gibt es diese Klagen nicht mehr, für den schwinden alle Hüllen.[111])

V. Die fünfte Ansicht der Welt ist die vom Standpunkte der Wissenschaft aus. Die Wissenschaft sucht die Einsicht

---

sich, durch sich, in sich, ist selbst nur die an ihm dargestellte Grundform unseres Verstandes, und sagt nichts weiter aus, als unsere Denkweise desselben; noch dazu nur negativ, und wie wir ihn nicht denken sollen." — Wir sollen nämlich diesen Begriff „nicht von einem andern ableite, so wie wir, durch das Wesen unseres Verstandes genöthigt, mit andern Gegenständen unseres Denkens verfahren" „Dieser Begriff von Gott ist daher ein gehaltloser Schattenbegriff und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich nichts, und wird gerade durch dieses Sagen selber, zu nichts."

[110]) Mag hinter allen Gestalten Gott sein, „wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege".

[111]) Er läßt Gott das sein, was er für uns sein soll, nämlich der bewußte Inhalt unseres eigenen in Ihm gelebten Lebens. „In dem, was der heilige Mensch thut, lebet, und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren, und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: Was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm ergebene, und von ihm begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust."

in das Wie des Zusammenhanges, „daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet, und auf dasselbe zurückzuführen sey." Für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Wissenschaft hebt allen Glauben auf, und verwandelt ihn in Schauen.[112])

Anmerkungen zu den fünf erörterten Standpunkten.

Die beiden letzten Standpunkte, der wissenschaftliche wie der religiöse, sind lediglich betrachtend und beschauend, keineswegs an sich tätig, und praktisch ... keineswegs zu einem Handeln treibende, und in demselben ausbrechende Ansicht.

Anders der dritte Gesichtspunkt. Er treibt zum Handeln.

Wahrhaftige Religion erhebt wol „das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre", dennoch hält sie sein Leben in dem Gebiete „des ächt moralischen Handelns, fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend, und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig tätig. Sie besteht . . . in dem innigen Bewußtsein, daß Gott in uns wirklich lebe, und tätig sey, und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Tätigkeit, und kein erscheinendes Werk von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns tätig. — Wir sind aus dem Gebiete der Realität geschieden und wieder in den Zustand des leeren Schattenbegriffs verbannt."

... Durch lebendige Tätigkeit unterscheidet sich wahre Religiosität von Schwärmerei. Die Religion ist nicht bloßes andächtiges Träumen" . . . , sie „ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser . . . Denken und Handeln, durchdringt, belebt, und in sich eintaucht".

Das göttliche Leben und Walten lebt wirklich in uns und „ist unabtrennlich von der Religion", und der Glaube an sie ist von ganz unschätzbarem Werte.

„Der innere Geist des wahrhaft Religiösen . . . erfasset seine Welt, den Gegenstand seiner Liebe und seines Strebens, nicht als irgend einen Genuß", sondern als ein Tun.

Dieses Tun will er . . . nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde" . . . , sondern weil „er nur ein Thun, rein als Thun, lebt" . . . „Er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener, eigentlicher Antheil am Seyn ist."

---

[112]) Dieser wissenschaftliche Standpunkt gehört nicht zu dem eigentlichen Zwecke dieser Vorlesungen. Er wird nur um der Vollständigkeit wegen angegeben. „Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar seyn: Denn die allseitige und durchgeführte Klarheit, gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes."

Die sechste Vorlesung beginnt mit einer Wiederholung des bisher Ausgeführten. Gott wirkt durch den Menschen sein Werk. Diese Lehre mag neu erscheinen; sie ist aber schon im Johannisevangelium entwickelt, „mit denselben Bildern und Ausdrücken... deren auch wir uns bedienen".[113]

„An dem . . . Inhalt der Johanneischen Lehre" . . . müsse man „sorgfältig . . . unterscheiden . . . was in derselben an sich, absolute und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes . . . Zeit und Ansicht, wahr gewesen".[114])

Die Vorrede ist nach seiner Ansicht „die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre".[115])

---

[113]) Es verstehe sich von sich, daß durch den Hinweis auf diese Tatsache nicht erst die Wahrheit der hier vorgetragenen Lehre bewiesen oder ihr eine äußere Stütze gegeben werden soll. Das Christentum, eben als übereinstimmend mit der Vernunft, beweist sich selbst.

Fichte läßt vor allem „den Evangelisten Johannes" als Lehrer des echten Christentums gelten. Seinen Grund dafür hat er in den Vorlesungen des vorigen Winters ausführlicher genannt. Er giebt ihn hier wieder an, nämlich, „daß der Apostel Paulus, und seine Parthei, . . . halbe Juden geblieben, und den Grundirrthum des Juden- sowohl als Heidenthums . . . ruhig stehen gelassen."

Johannes „beruft sich auf den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den inneren. »So jemand will den Willen thun des, der mich gesandt hat, der wird inne werden, daß diese Lehre von Gott sey.« Dieser Wille Gottes aber ist, nach dem Johannes (!) der, daß man Gott, und den er gesandt hat, Jesum Christum, recht erkenne. Die andern Verkündiger des Christenthums aber bauen auf die äußere Beweisführung," auch hat Johannes allein eine Religionslehre. Zudem geben die andern nicht mehr als eine Moral.

Fichte erklärt sich „abgeneigt . . ., dem hermeneutischen Prinzip einer gewissen Parthey, nach welchem sie die ernstesten, und unumwundensten Äußerungen" der Evangelisten „für bloße Bilder, und Metaphern halten, und so lange an, und von ihnen, herunter erklären, bis eine Plattheit, und Trivialität herauskommt, wie diese Erklärer sie auch wohl selber hätten erfinden, und vorbringen können".

[114]) Von großer Wichtigkeit ist gleich der Eingang, die Vorrede des Johannesevangeliums. Sie enthält nicht etwa die eigene Art des Johannes, philosophisch zu denken.

Johannes macht die Voraussetzung, nicht er „für seine Person, und seiner geringen Meinung nach" wolle „Jesum also ansehen, und sich erklären". Seine Voraussetzung ist vielmehr, „daß Jesus Selber sich gleichfalls also gedacht, und angesehen habe, wie er ihn schildert".

[115]) Vorauszubemerken ist, daß nach Johannes das Wort es gewesen, durch

Im folgenden führt der Evangelist die geschichtliche Tatsache an, „daß jenes absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort . . . in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt“ habe, „so wie es vor ihm schlechthin niemand gewesen“ und daß eben Christus „in ewiger Einheit, und Gleichheit des Wesens“ mit Gott, seinem Vater geblieben sei. Alle anderen können erst „durch die Verwandlung in sein Wesen, mittelbar Kinder Gottes werden . . . 1. Allerdings ist die Einsicht, in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem göttlichen, die tiefste Erkenntnis, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesus nirgends vorhanden gewesen . . . 2. . . . so bleibt es doch ewig wahr, daß wir . . . mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen.“ Vor diesem Jesus von Nazareth werden sich wol bis an das Ende der Tage alle Verständigen „tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger, die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen“. [116])

---

das alle Dinge gemacht sind d. h. „sein, nur durch uns von seinem Seyn unterschiedenes Daseyn, ist an sich, und in ihm, davon nicht unterschieden; sondern dieses Daseyn ist ursprünglich, vor aller Zeit, und ohne alle Zeit, bei dem Seyn, unabtrennlich von dem Seyn; und selber das Seyn . . . das Wort selbst Gott“. Von keinem Werden „aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist, und nicht ewig und notwendig war“, ist die Rede. Keine Ausstoßung, keine „Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkürlichen und feindseeligen Oberherrn von uns macht“. Vielmehr alle Dinge sind da „als Gottes Sich-Aussprechen seiner Selbst, und der dritte Vers des ersten Kapitels sagt in der Sprache des Idealismus: „Ebenso ursprünglich als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn,...“ unzertrennlich von ihm ... nothwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt, und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden...“ und die Verse vier und fünf besagen: „Dieses ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niedern, und unklaren Grade des geistigen Lebens, trug dieselbe, unerblickt, und erhielt sie im Daseyn, ohne daß die Finsternisse es begriffen.“

[116]) Doch „nur das metaphysische (— der wahren Religion —), keineswegs aber das historische, macht seelig; das letztere macht nur verständig“. Der Unter-

„Und woher hat Jesus diese, seine Anhänger auf alle Ewigkeit belebende Kraft? Aus seiner absoluten Identität mit Gott — Cap. V, 26."

„Ferner, auf welche Weise werden die Anhänger Jesu dieser Identität ihres Lebens mit dem göttlichen Leben theilhaftig?" [117])

---

schied dieser beiden Standpunkte, des allgemein und immer giltigen wie des einmal bedeutungsvollen, läßt sich bei den Antworten auf die Fragen dartun: Erstens, was Jesus über sich selbst hinsichtlich seines Verhältnisses zur Gottheit sagt, zweitens, was er über seine Anhänger ... sagt, insofern es sich um ihr Verhältnis zu Ihm und durch Ihn um Ihre Stellung zu Gott handelt.

Als deutlichste und zwingendste Stellen behandelt nun Fichte für die Beantwortung der ersten Frage Kap. I, V. 18: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborne Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat es uns verkündigt", die er philosophisch so faßt: „In sich ist das göttliche Wesen verborgen: nur in der Form des Wissens tritt es heraus; und zwar ganz wie es in sich ist." Hierauf Kap. V, V. 19: „Der Sohn kann nichts von ihm selber tun, denn, was er siehet, den Vater tun; denn was derselbige tut, das tut gleich auch der Sohn", deren philosophischen Inhalt Fichte in seinem früheren Satze wiederfindet: „Aufgegangen ist seine Selbständigkeit in dem Leben Gottes." Hierauf Kap. X, V. 28 und 29, die in das rechte Licht gerückt werden durch den folgenden V. 30: „Ich und der Vater sind eins."

„Von seinen Anhängern, und deren Verhältnisse (so!) zu sich" sagt Christus, daß ihr Dasein „ein so völlig anderes, und ihrem bisherigen" ... so entgegengesetzt sich offenbaren müßte, „als ob an ihrer Stelle ein ganz neuer Mensch gebohren würde", ja, „daß sie eigentlich garnicht existirten, noch lebten — —, daß er erst das Leben ihnen ertheilen müsse". Denn tot waren die, „welche seine Stimme noch nicht gehört hatten".

Entscheidende Stellen hierfür sind (in gleicher Reihenfolge wie bei Fichte): Kap. VI, 53; V, 24 und 25.

„Was für ein Leben" es sei, „das Jesus den Seinigen zu geben verspricht", wird aus solchen seiner Worte klar wie Kap. VIII, 51, besonders aber aus Kap. XI, V. 23ff., wo es V. 25 heißt, daß Jesus „die Auferstehung und das Leben" sei. „Die Vereinigung mit mir gibt die Vereinigung mit dem ewigen Gott, und seinem Leben, und die Gewißheit derselben; also, daß man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz, hat, und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt, und eines Sterbens in der Zeit, durchaus keinen Glauben beimißt ..."

[117]) Jesus sagt Kap. VI, V. 56: „Wer mein Fleisch isset, und trinket mein Blut, der bleibt in mir und Ich in ihm." Diese Worte, sein Fleisch essen und sein Blut trinken, bedeuten: „Ganz und durchaus er selber werden, und in seine Person, ohne Abbruch oder Rückhalt, sich verwandeln, — ihn in seiner Persönlichkeit nur wiederholen, — — so wie Er das zu Fleisch und Blut gewordene ewige Wort ist, ebenso zu Seinem Fleische und Blute, und, was nun daraus folgt, und

Wir dürfen nicht sagen, „daß wir Gemeinschaft mit ihm haben“ und trotzdem in Finsternis wandeln, andernfalls „lügen wir (und sind nur Phantasten und Schwärmer).“ In uns muß vielmehr sein Geblüt eintreten und sein Gemüt. Sein Leben muß in uns sein.

Die zweite Hälfte der Religionslehre.

Mit der siebenten Vorlesung beginnt der zweite Teil des Werkes. Er will dartun, daß der lebendige Besitz der aufgestellten Theorie „die höchste, und die einzig mögliche Seligkeit“ sei.[118]

Schon in der ersten Vorlesung war als wesentlicher Grundzug des unrichtigen Denkens gegenüber der richtigen Denkweise gesagt worden, es sei eine „Zerstreuung über das Mannigfaltige“. Dagegen „alle innere Energie erscheint im

dasselbe ist, zu dem zu Fleisch und Blut gewordenen ewigen Worte selber, werden: denken, durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber dächte, und nicht Wir; leben, durchaus und ganz, wie er, und so, als ob er selber lebte in unsrer Stelle. Jesu Worte sind also so zu nehmen, „daß man Er selber ganz werden müsse ... Jesus wollte durch seine Anhänger, ganz und ungetheilt in seinem Charakter wiederholt werden, so wie er selber war“. Dies war die Hauptbedingung, den Willen des tun, der Jesum gesandt hat, wozu er als Vorbedingung „Glauben“ fordert. Nur, wer wirklich den Willen des tut, der Jesum gesandt hat, wird des inne werden, „daß diese Lehre von Gott sey, und daß er nicht von sich selber rede“. Christus hat den Wahn beseitigt, „durch Menschen“ könne die Gottheit „sich beleidigt“ finden. Das wunderbare Ergebnis einer solchen Vereinigung ist aber, „daß jedermann zur Einheit mit Gott kommen ... könne und solle“, philosophisch gesagt, „das Daseyn“ Gottes „selber, oder das ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle“.

[118]) Es werden in ihm auch biblische Ausdrücke gebraucht werden unbeschadet dem Verdachte, der dann in jedem „nur ein wenig zahlreichen Zirkel aus den gebildeten Klassen“ laut zu werden pflegt, „daß der Redende, eins von beiden, entweder ein Heuchler, oder ein beschränkter Kopf, seyn müsse“.

unmittelbaren Bewußtseyn derselben, als ein in sich Zusammennehmen", und „Erfassen . . . seines" sonst „zerstreuten Geistes, in Einen Punkt, und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspunkte, gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Kontraktion aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen." So erscheint „alle innere Energie . . . Außer diesem Zustande der Selbstkontraktion . . . existirt" der Mensch „gar nicht, als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloß als eine flüchtige Naturbegebenheit, . . . eine unbestimmt sich ergießende, Fläche" . . . Nur „die Selbständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche".

Allein in dem ersten Zustande ist Kraft und Selbstgefühl der Kraft; darum ist auch nur in ihm eine kräftige und energische Auffassung und Durchdringung der Welt möglich. In dem zweiten ist der Geist gleichsam über Feld gegangen, dichtet oder schläft.[119])

---

[119]) Er löst sich selbst auf „und er erhält, statt des lebendigen Wesens, an welches er sein eigenes Leben setzen, und dieses ihm entgegensetzen müßte", nichts als ein Nebelgebilde. „Auf solche paßt, was ein alter Prophet von den Götzenbildern der Heiden sagt: Sie haben Augen, und sehen nicht, und haben Ohren, und hören nicht. ... Denn es ist ganz etwas anderes: die sichtbare Gestalt, in ihrer bestimmten Begrenzung" scharf ins Auge fassen und solches Bild sich auch von neuem wiederholen können, „als ... eine wankende ... Erscheinung, sich nur vorschweben lassen, bis sie eben verschwindet, und keine Spur ihres Daseyns für uns hinterläßt."

Wer es noch nicht einmal „zu dieser kräftigen Auffassung der Gegenstände des äußern Sinnes gebracht hat", an den wird auch „das unendlich höhere innere Leben ... sobald nicht kommen". Dazu aber, daß es zu einer rechten Anerkennung kommen kann, zur Liebe, zum Hasse, und zu jedem Affekte", gehört „gerade jenes energische Zusammennehmen ..., dessen sie nicht fähig sind". Sie sind nicht imstande, aus dem Mannigfaltigen richtig zu sondern und zu trennen. Sie können nicht das eine als Wahrheit festsetzen und das andre verwerfen, das eine lieben und das dem entgegengesetzte hassen. Sie geben sich selbst auf. Dem Blinden und gesetzlosen Ungefähr geben sie sich hin, „aus ihnen zu machen, was eben werden will". Diese Sinnesart ist „an sich nichtswürdig, und verwerflich", lebt doch an Stelle von Menschen nun dieses Ungefähr ... ohne inneres, geistiges

Jeder Ausdruck, der an das Ohr eines so Gearteten gelangt, verliert . . . „seine Natur, und verwandelt sich in die alte Trivialität. Bei Christi Erwähnung „der möglichen Vereinigung mit Gott . . . hoben die Jüden Steine auf, daß sie auf ihn würfen“.

Die geistige Nichtexistenz, oder mit dem Bilde des Christentums, das „Todseyn und Begrabenseyn bei lebendigen Leibe“ mußte hier geschildert werden, einmal, um durch den Gegensatz das geistige Leben klarer darzustellen, dann aber auch, weil solche Schilderung „ein nothwendiger Bestandteil der Beschreibung des Menschen, in Beziehung auf sein Verhältniß zum Wohlseyn“ ist.

Diese Beschreibung soll gegeben werden nach den fünf bezw. vier Standpunkten „der Weltansicht, als eben so vieler Standpunkte des Genusses der Welt, und seiner selber. Da „aller Genuß . . . sich auf Liebe“ gründet, so ist hier „die Beschreibung der absoluten Genußlosigkeit, oder Unseeligkeit“ auszuschließen. — Stellt doch solch ein Zustand „gar kein mögliches, positives Etwas“ dar, „sondern er ist ein reines Nichts“.

Demgegenüber ist Liebe „der Affekt des Seyns . . . Das Seyn ist auf sich selbst ruhend, sich selber genügend, in sich selbst vollendet, und keines Seyns außer ihm bedürfend.“ Da es seiner sich selbst absolut bewußt ist, so entsteht „ein Gefühl dieses Sichzusammenhaltens, und Sich-

---

Leben, verworren, und unzuverlässig; sie sind unvermögend, aus irgend einer Mitteilung etwas anderes herauszuhören als die alte, ihnen bekannte Lektion, in der sie schon oft überhört sind, und in der sie meinen, man müsse sich in ihr auch überhören lassen, „ob man diese Lektion auch recht auswendig gelernt habe“.

tragens, also eben einer Liebe zu sich selbst . . . ein Affekt, Afficirtseyn durch das Seyn". Es wohnt aber „dem stets im Werden begriffenen Seyn, ein Urbild seines wahren, und ihm gebührenden Seyns" bei. Das endliche Sein liebt eben dies sein Urbild.[120])

---

[120]) Nur so ist es befriedigt. „Wohlseyn ist Vereinigung mit dem Geliebten; Schmerz ist Getrenntheit vom Geliebten." Selbst im Schmerze sich fühlen, beseligt unaussprechlich mehr als der absolute Mangel des Selbstgefühls. . . . „Wohl daher dem Menschen, der auch nur zu trauern, und Sehnsucht zu empfinden vermag!"

„Auf dem ersten Standpunkte der Weltansicht" ist „der sinnliche Genuß das herrschende. Auch dieser . . . gründet sich auf den Affekt des Seyns . . . als eines . . . sinnlichen Lebens, und auf die Liebe zu diesem Seyn . . ."[121])

Im gesellschaftlichen Zustande zeigen sich als eine Zwischenstufe zwischen diesem bloß sinnlichen Appetit und den höheren Standpunkten „die durch die Phantasie vermittelten Affekte".[122])

Der zweite Standpunkt der Weltansicht, der der Rechtlichkeit, mißt Realität allein „einem, das vorhandene ordnenden geistigem Gesetze" zu. In das, was hierüber sehr gut schon Kant gesagt hat, will Fichte mit einigen „Bemerkungen, ein neues Licht bringen. Der Mensch . . . ist . . . selbst das Gesetz" . . . sein „Seyn".[123])

Der Mensch ist . . . ein lebendiges, sich fühlendes, von sich selbst afficiertes Gesetz . . . oder ein Affekt des Gesetzes, d. i. „ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ". Durch dieses kategorische „es soll" weist er „alle Liebe, und Neigung zu dem befohlenen, durchaus" ab. In der Regel aber, vereinigt sich mit jenem Affekte

---

[121]) „Eine Speise schmeckt uns wohl, und eine Blume riecht uns angenehm . . . weil sie unser organisches Daseyn erhöht und belebt."

[122]) An dem Geizigen nagt die Furcht vor künftigem Mangel weit mehr als der reale Hunger, den er gegenwärtig wirklich fühlt.

[123]) Das so häufig vorgebrachte „Axiom, daß es schlechthin unmöglich sey, daß der Mensch, ohne einen äußern Zweck des von ihm Gewollten, wolle, oder, ohne eine äußere Absicht seines Handelns handle", ist das Bekenntnis, daß solche Menschen, die dies behaupten, nichts tun könnten ohne „irgend eine Aussicht auf ein dadurch zu erlangendes Wohlleben" und ihre unaustilgbare Überzeugung, das geistige in ihnen sei „lediglich darum da, um das Thier zu nähren und zu pflegen. Wer möchte ihnen denn ihre Selbstkenntniß abstreiten". Sie müssen das selber am besten wissen.

des Gesetzes das Interesse für uns selbst, und unsere Person. So ist zwar die Ansicht unserer selbst „ein bloßer Urteilsspruch . . ., doch nicht ein ganz uninteressierter." Ihm kann man entweder nicht entsprechen, „und dann muß man sich verachten", oder man kann ihm entsprechen, „und dann hat man sich eben nur nichts vorzuwerfen: Keineswegs aber kann man über die Forderung desselben mit seiner Leistung noch hinausgehen, und etwas über sein Gebot thun". Das wäre ja — ohne Gebot getan — ein gesetzloses Tun. In dem einzigen Bedürfnisse, sich nicht verachten zu müssen, hängt der Mensch „schlechthin von sich selber ab". Über alles aber, was außer ihm ist und nicht von ihm abhängt, wird ein Mensch mit solcher Denkweise hinweggesetzt. Er bedarf für sich keines Dinges außer sich selbst. Durch diese Austilgung des Abhängigen in ihm wird er „wahrhaft unabhängig, über alles erhaben". Gewährt sich dies der Mensch, daß er sich nichts vorzuwerfen habe, so ist er auf ewig unzugänglich dem Unglücke. Hiermit haben wir die Ansicht des Stoicismus; der auf dieser Stufe nicht mehr notwendige, der ausfallende „Gott" ist „der . . . willkührliche Ausspender des sinnlichen Wohlseyns, dessen Geneigtheit man durch irgend ein Mittel, wenn auch dieses Mittel das gesetzmäßige Betragen wäre, sich erst erwerben muß . . . Die Glückseligkeit, die der sinnliche Mensch sucht, ist von der Seligkeit, welche die Religion nicht — verheißet, sondern unmittelbar darreichet, durch die Kluft der Unterwerfung unter ein heiliges Gesetz, vor dem jede Neigung verstumme, unvereinbar abgetrennt". Dem Grade wie dem Wesen nach verschieden. Die, welche in den begeistertsten Ausrufen uns zu Gemüte führen wollen, „daß wir durch unsere Anforderungen den Grundzug der menschlichen Natur ausrotten, und ihnen ihr Herz aus dem Leibe reißen wollen",

machen sich, abgesehen von ihrer „Verächtlichkeit", noch weit mehr lächerlich.

Dieser zweite Standpunkt also, der hinsichtlich des Wohlseyns nur Negation und bloße Apathie bedeutet, scheidet scharf das Gemeine von dem Heiligen der niederen Standpunkte.

Das eigentliche geistige Leben läßt sich, wie früher schon erwähnt, sehr wol genetisch beschreiben. Das Sein ist nicht geworden, auch das Daseyn nicht, aber „vermittelst dieses Daseyns nun" und in ihm „wird das Seyn, wie dies alles, als aus dem Daseyn nothwendig erfolgend, sich einsehen läßt, zu einem Bewußtseyn, und zu einem auf mannigfaltige Weise gespalteten Bewußtseyn.

Alles, was an dem Seyn aus dem Daseyn folgt", sei Form genannt. Also dadurch, daß ein Seyn da ist, ist, ohne daß sich dies irgendwie in seinem inneren Wesen verändert, auch die Form da. Das Seyn vermag gerade nur in dieser Form da zu sein.

„Beide sind in der Wirklichkeit verwachsen, und gegenseitig von einander durchdrungen, so daß sie in der Wirklichkeit, und ohne daß die Wirklichkeit des Daseyns vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können." Dies ist der organische Einheitspunkt aller Spekulation. Gottes Dasein muß notwendig folgen aus dem inneren Wesen.[124])

Nach dem Gesetze einer Unendlichkeit gestaltet sich das ewig sich gleich bleibende Seyn und nicht die Form, die „ja an sich ganz und gar nichts" ist.

„Diese Unendlichkeit der Zerspaltung ist der eine Theil der Form", der andere „ist eine Spaltung, in fünf, neben

---

[124]) Gott trat, johanneisch ausgedrückt, in der Form also heraus, „wie er in ihm selber ist".

einander liegende, und, als herrschende Punkte, gegenseitig sich ausschließende Ansichtspunkte der Realität." . . . . . . Das Sein ist „an und durch sich, völlig unbestimmt, und völlig indifferent in Rücksicht dieses seines Genommenwerdens. Das reale geht in dieser Beziehung nur bis zur Möglichkeit, und nicht weiter". Es läßt völlige Freiheit darüber, wie es reflektiert wird; „es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber". 1. „Freiheit ist . . . die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; . . . die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit." 2. „Freiheit, innerhalb der Zeit, . . . ist nur in Beziehung auf die angegebenen fünf Standpunkte des geistigen Lebens . . . keineswegs Jenseit."

Notwendig ist 1. für die Freiheit das Vorhandensein eines Affektes, „einer Liebe und eines Glaubens an eigne Selbständigkeit", 2. die Einsicht in die Tatsache, daß es nicht mehr Standpunkte des Lebens gibt als die genannten fünf. Der „Zustand der Anwesenheit des Affektes . . . hat auch . . . wiederum zwei verschiedene Formen".[125])

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse dieser eben gemachten Ausführungen verdeutlicht folgendes: 1. Der „ewige Fortfluß des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste, und tiefste Wurzel des D a s e y n s , — der oben genannten

[125]) I. „Der Grundpunkt der sinnlichen Begier des Menschen" . . . liegt darin, daß „Bedürfniß einer — gewissen, und bestimmten Gestalt . . . unsers Lebens entsteht: Trieb nach Glückseligkeit, in b e s t i m m t e n, und durch b e s t i m m t e, O b j e k t e. Diese wandeln sich und das Ich wandelt sich, „das die Glückseligkeit aus irgend einem bestimmten Objekte" begehrt.

II. „Die zweite Weise der Anwesenheit des Affekts für eigne Freiheit, und Selbständigkeit ist die", daß diese Freiheit überhaupt nur gefühlt, und geliebt wird, o h n e durch sich, i r g e n d einen b e s t i m m t e n Z u s t a n d zu setzen, und anzustreben. Es ist der Standpunkt der Gesetzmäßigkeit, des Stoicismus. „Dieser hält sich überhaupt für frei . . . und stellt sich, als . . . eine für sich bestehende Macht, dem Gesetze . . . gegenüber"; doch durch die „Voraussetzung . . . seines Vermögens, auch nicht zu gehorchen, entsteht ihm erst überhaupt ein Gesetz".

absolut unauflöslichen Vereinigung des Wesens mit der Form". Dieses Sein des Daseins führt nun offenbar, „so wie alles Seyn, bei sich seinen Affekt; es ist der stehende ewige und unveränderliche W i l l e der absoluten Realität, so sich fort zu entwickeln, wie sie nothwendig sich entwickeln muß. 2. So lange nun aber, irgend ein Ich, noch in irgend einem Punkte der Freiheit steht, hat es noch ein e i g e n e s Seyn, welches ein einseitiges und mangelhaftes Daseyn des göttlichen Daseyns, mithin eigentlich eine Negation des Seyns ist . . . 3. Sollte nun ein Ich auf diesem Standpunkte dennoch vermögen, jenem ewigen Willen gemäß zu wollen . . .", so müßte „dieses Ich . . . durch ein drittes, dazwischen tretendes Wollen, das man einen Willens Entschluß nennt, diesen Willen sich erst machen. — Ganz genau in diesem Falle befindet sich nun der Mann des Gesetzes . . ."[126])

Durch den höchsten Akt der Freiheit fallen göttlicher und menschlicher Wille in eins zusammen. Vernichtet sich der Mensch, so versinkt er in Gott. Damit beginnt für den Menschen ein durchaus neues Leben.

Im weiteren wäre nun die Frage zu behandeln, in welcher Beziehung diese Seligkeit zu der niederen, sinnlichen Welt steht. Die ganze sinnliche Selbsttätigkeit wird auf diesem (dritten) Standpunkte „offenbar nur Mittel, für den Zweck, das zu thun, was er selber will, und über alles liebt, den in ihm sich offenbarenden Willen Gottes . . . Dem sinnlichen Menschen dagegen ist seine persönliche sinnliche Existenz

---

[126]) Durch die „Indifferenz seines eignen stehenden Willens ... wird ihm jener Wille zu einem fremden, den er sich erst als ein Gesetz für seinen, natürlich das nicht wollenden Willen, hinstellt; zu dessen Befolgung braucht er erst einen Willensentschluß. „So ist denn die bleibende Indifferenz gegen den ewigen Willen nach geschehener Verzichtleistung auf den sinnlichen Willen die Quelle eines kategorischen Imperativs im Gemüthe; sowie ferner der beibehaltene Glaube an unsre, wenigstens formale, Selbständigkeit, die Quelle jener Indifferenz ist."

letzter, und eigentlicher Zweck." Es kann aber niemand zweierlei lieben oder zwei Zwecke haben. Die Liebe Gottes tilgt die Selbstliebe aus; „wo die persönliche Selbstliebe ist, da ist nicht die Liebe Gottes", die alle Objekte nur als Mittel betrachtet. Vielmehr sucht ein solcher Mensch gutwillig nur seine eigene Glückseligkeit, aber nur nebenher den Willen Gottes, und in dem er selbst von einer Seligkeit in einer jenseitigen Welt spricht, macht er sie eben von der Umgebung abhängig. Rein in Gott muß der Mensch die Seligkeit suchen, keineswegs aber in der „Gestalt", in der er heraustritt; dann braucht er nicht erst auf ein anderes Leben zu verweisen; „denn Gott ist schon heute, wie er sein wird, in alle Ewigkeit". Er kann, „noch will er, durch die Umgebungen seelig machen, indem er vielmehr Sich selbst, ohne alle Gestalt, uns geben will".[127])

War „das Gesetz des Stoicismus lediglich Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt", so schafft der Standpunkt „der höheren und eigentlichen Moralität . . . eine völlig neue, und wahrhaft übersinnliche Welt". Diese läßt sich so charakterisieren: „Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen andern Grad des Gefallens unendlich überwiegenden Grade, gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit."[128])

[127]) Es folgen nun zwei Gebete: das des einen Beters, das darauf hinausläuft, daß er seinen Willen „in der ganzen, eben deswegen seligen, Ewigkeit" durchgeführt sehen will, dafür geschehe denn auch Gottes Wille „in dieser kurzen, und mühseeligen Zeitlichkeit". Das des anderen: „Herr es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige; denn ich habe gar keinen anderen Willen, als den, daß dein Wille geschehe". Was äußerlich einem solchen Menschen begegnet, ist „nichts anderes, als die nothwendige und unveränderliche äußere Erscheinung des, in seinem Innern sich vollziehenden, göttlichen Werks"; . . . „Denn alles, was da kommt, ist der Wille Gottes mit ihm, und drum das allerbeste, was da kommen konnte". Diese Erkenntnis geht allerdings denen, die Gott nicht lieben, erst unter Pein und Qual auf, bis sie dann auch das Glück da „suchen, wo es allein zu finden ist".

[128]) Folgende Beispiele mögen dies erläutern: „Gottes inneres und absolutes

1. Zur Grundform des Daseins gehört die „Spaltung der objektiven Welt, in der Form der Unendlichkeit". Ein Teil dieser Spaltung ist die des freien Ichs. Da die Spaltung überhaupt eine ursprüngliche ist, so kann auch kein durch sie „gesetztes d. h. kein wirklich gewordenes Individuum, jemals untergehen." In diese Individuen ist das ganze göttliche Sein zu unendlicher Fortentwickelung ... gespalten ..., jedes hat daher die Möglichkeit des „Antheils an dem absoluten Seyn". Es kann aber auch „jedem ohne Ausnahme, dieses sein übersinnliches Seyn verdeckt bleiben, weil er, sein sinnliches Seyn, und seine objektive Selbständigkeit, nicht

---

Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommne Staat, und Staatenverhältniß; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen, im strengen, und eigentlichen Sinne, nenne.

Z. B. die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott, und sie tritt heraus in dem Gemüthe der von ihm Begeisterten". Die Seele des Künstlers war schön, als er sein Werk empfing, und die Seele jedes verständigen Beschauers wird schön werden, der es ihm nachempfängt". Der Stoff z. B. „der Stein aber bleibt immerfort nur das, das äußere Auge begränzende, während jener inneren geistigen Entwickelung".

Wie Fichte als besonderes Beispiel für Schönheit schildert „eine heilige Frau ... emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerscharen", die „allein unter allen nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht", so erscheint ihm auch das Wesen des Talents. Ein wahrer Künstler ist „immer, innerlich und äußerlich, vom lieblichen, und wohlgefälligen umfangen. Er sucht mit seiner Tätigkeit nichts außer ihr. Er würde sie um keinen Preis in der Welt unterlassen; er würde es nicht anders machen, als „wie es ihm als recht erscheint, und ihm wohl gefallen kann". „So erhebt schon das bloße natürliche Talent in einer rechten Stunde voll Genuß an Kunst oder Wissenschaft mehr als ein ganzes Leben voll sinnlicher Genüsse. Ebenso erhebt es „über die genußlose Apathie des Stoikers, weit hinweg, und versetzt seinen Besitzer in eine ununterbrochene Reihe höchstseeliger Momente, für die er nur seiner selbst bedarf, und welche, ohne alle lästige Anstrengung oder Mühe, ganz von selbst aus seinem Leben hervorblühen. Gelingt ihm doch infolge seines Talentes „der Ausdruck, und die Darstellung seiner Idee, in dem angemessenen Medium, allemal sicher".

Der eigentliche Sitz seines Genusses ist unmittelbar nur die Tätigkeit, und zwar die fortgesetzte Tätigkeit. Diese veranlaßt ihn auch bei äußerem Mißlingen auf einen noch höheren Standpunkt abzuzielen. Der Künstler wird in sich selbst hineingetrieben und erhält ein Verständnis dafür, „was das eigentlich sey, das er liebe und anstrebe, und dieses herauf zu erheben".

aufgeben mag". Es erscheint aber eines jeden Anteil am übersinnlichen Sein „als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte". Das göttliche Wesen erscheint in jedem in einer anderen, und ihm allein eigentümlichen Gestalt.

2. Dieser Anteil vermag durchaus keinem anderen Individuum bekannt zu sein. Jeder muß ihn vielmehr „unmittelbar in sich selber finden . . . Wem wirklich also seine eigenthümliche höhere Bestimmung aufgegangen ist, der weiß es, wie sie ihm erscheint; und er kann nach der Analogie schließen, wie es im Allgemeinen mit andern sich verhält". Aber „es dient zu nichts, mit dem Blinden von Farben zu reden". Der erste Akt der höheren Moralität ist . . ., „daß der Mensch seine, ihm eigenthümliche Bestimmung ergreife, und durchaus nichts anderes seyn wolle, als dasjenige, was er, und nur e r, seyn kann, was e r, und nur e r, zufolge seiner höheren Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, sein soll: Kurz, daß er eben gar nichts wolle, als das, was er, recht im Grunde, wirklich will. Wie könnte denn ein solcher jemals mit Unlust etwas thun, da er nimmermehr etwas anderes thut, als dasjenige, woran er die höchste Lust hat".[129])

3. Diese höhere Bestimmung des Menschen geht zunächst

---

[129]) Was vorhin vom Talente gesagt worden, „gilt noch weit mehr von der, durch vollendete Freiheit erzeugten, Tugend; denn diese Tugend ist die höchste Genialität; sie ist unmittelbar das Walten des Genius, d. h. derjenigen Gestalt, welche das göttliche Wesen in unserer Individualität angenommen. . . . Das Streben, etwas anderes seyn zu wollen" . . . ist „die höchste Unmoralität". Aller Zwang und „alle die Unlust, die man darüber erduldet, sind selbst Empörungen gegen die uns warnende göttliche Ordnung, und Auflehnungen unsers Willens gegen den seinigen". Den eignen Willen nicht aufzugeben, wird so notwendig zur Quelle des höchsten Unglücks. So entsteht u. a. Werkheiligkeit, vor der z. B. das Christentum warnt. — „Wolle seyn, was du sein sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn willst, — ist das Grundgesetz, der höheren Moralität sowohl, als des seeligen Lebens."

auf sein eigenes Handeln, dann aber „auch auf einen gewissen Erfolg in der Sinnenwelt. Bleibt dieser aus, so prüft sich solcher Mensch selbst und macht sich klar, „was es eigentlich sey, das er anstrebe“. Es ist „die Entwickelung des göttlichen Seyns und Lebens in ihm, diesem bestimmten Individuum, die er zunächst, und eigentlich anstrebe“. Hierdurch wird ihm „sein ganzes Seyn, und seine eigentliche Liebe“ vollkommen klar, und er erhebt sich „von dem dritten Standpunkte der höheren Moralität . . . in den vierten der Religiosität“. Allerdings begehrt er auch „sein eigenes, inwendiges Leben, . . . immerfort auch auszuströmen in die Umgebungen, und diese nach sich zu gestalten“, also „den äußeren Erfolg“. Doch bleibt dieser aus, so kehrt seine Liebe und seine Seligkeit „zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer, und ohne Ausnahme sich befriedigt findet“.

Alles hat für den moralisch-religiösen Menschen nur „darum Werth, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes ist, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annimmt.“ Er ist also „eingekehrt in seinen Antheil am wahren Seyn“.[130])

Das „wahre Leben ist im Grunde allenthalben . . . nur kann es, durch Beimischung von Elementen des Todes, und des Nichtseyns, verdeckt werden.“ Wie erscheint nun dieses Leben auf seinem Höhepunkte, da, wo es Besitz nimmt „von aller seiner Glorie?“

---

[130]) Damit sieht er sich von anderen Individuen, in denen Gott doch auch ursprünglich in einer eigentümlichen Gestalt ist, abgeschnitten, also „von den, zu ihm gehörigen Bestandtheilen des Seyns . . ., und es bleibt in ihm ein wehmütiges Streben, und Sehnen, sich zu vereinigen, und zusammenzuströmen mit den, zu ihm gehörenden, Hälften“ d. h. er begehrt, daß „die Erscheinung Gottes auch in diesen Individuen“ zu Tage trete. Damit ist ein allgemeiner äußerer Charakter des moralisch-religiösen Willens gezeigt. Mit seinem Reiche, das kommen wird, tritt der Weltzustand ein, da er allein noch ist und lebt. Das wahre Elend in der Welt, die Besudelung des Bildes Gottes d. i. der Menschheit muß, damit das Gottesreich komme, auf rechte Art verjagt werden.

Dies zu erfassen, diene folgendes als Vorbereitung: „Das Seyn — ist da; und das Daseyn des Seyns ist nothwendig Bewußtseyn, oder Reflexion.“ In ihr verwandelt es seine „unerfaßbare“ — „höchstens als reines Leben und That, zu beschreibende (!) Form, — in ein W e s e n, in eine stehende Bestimmtheit.“ Was wir selbst für uns besitzen, ist immer erst „das Seyn, in unserer Form“, und erst in der Liebesempfindung ist das Band zu sehen, in dem Sein und Dasein eins sind. Da dieses Band das reine Sein und die Reflexion verbindet, so ist es die Liebe Gottes selbst, in der „Gott und der Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen“ sind: Das reine Sein und die Reflexion, d. h. er hält sich selbst „neben der Reflexion“. Wir können auch sagen, es ist „unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigene Liebe zu sich selbst, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns.“

Diese „Wechselliebe ist . . . die Schöpferin unsers (!) . . . Begriffs eines reinen Seyns, oder eines Gottes“ . . . „Der Begriff thut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann, er deutet, und gestaltet diese Liebe.“ Sie „ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität.“ [131])

[131]) Ihren „Gehalt und Stoff“ macht „die Reflexion des Lebens zuförderst zu einem stehenden, und objektiven Wesen“. Die absolute Liebe giebt für diese Welt den eigentlichen Grundstoff her, „die absolute Liebe . . . Gottes zu seinem Daseyn; oder — des Daseyns zum reinen Gotte“. Die Reflexion stellt ihn objektiv dar und gestaltet ihn ins Unendliche fort. Die Liebe aber ist es, welche „die Reflexion nirgends still stehen läßt, sondern sie unaufhaltsam forttreibt von jedem reflektirten, bei dem sie angekommen ist, zu einem folgenden. und von diesem zu seinem folgenden“, „die unaustilgbare Liebe . . . zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden... reinen und realen Absoluten;“ und sie ist es, die die Reflexion „ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit. Die Liebe . . . ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens, und der Zeit.“ „Die Liebe ist . . . die Quelle der vollendeten Wahrheit, in dem wirklichen Menschen und seinem Leben.“

„Vollendete Wahrheit ist Wissenschaft: das Element aber der Wissenschaft ist die Reflexion. So wie nun diese letztere sich selbst klar wird, als Liebe des Absoluten, und dasselbe . . . erfasset, als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend . . . geht sie erst ein in die reine, objektive Wahrheit.“ Dadurch wird sie fähig, . . . „eine Wissenslehre zu begründen. — — Kurz, die, zu göttlicher Liebe gewordene, und drum in Gott sich selbst rein vernichtende, Reflexion, ist der Standpunkt der Wissenschaft.“

Die Liebe schafft um ihrer Selbsterhaltung willen vermittelst der lebendigen Reflexion alle Dinge. — Das lebendige Leben ist die Liebe und, „wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm“. Die Reflexion entfremdet dem Menschen sein eigenes Sein. Sein eigenes inneres Wesen wandelt sich nicht, „sondern nur die Erscheinung dieses Wesens . . . Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott“, und weiter „Gott wird durch des Menschen Auge ihm verdeckt“. Der Mensch vermag mit seinem „Sehen nie an sein eignes Seyn zu reichen“ . . . „sein Seyn ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich“.

„Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch; denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie giebt es keine; und eben so überflüssig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle: denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Das Handeln . . . entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint, und so, wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst, die Welt wirklich entfließt. So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht.“

„Die Liebe ist ewig ganz . . . lediglich die Reflexion ist es, welche theilt und spaltet.“ [132])

„Die Seligkeit selbst besteht in der Liebe, und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich.“

Unselig macht der Zweifel. Er ist dem Religiösen unmöglich. „In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle, und solle, daß in alle Ewigkeit die, in ihm aufgebrochene, Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern . . . ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz.“

„Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife, oder nicht; daß es in der Welt Gottes ist, und daß in dieser nichts seyn kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher.“

Ein Mensch ist „erst seit seiner Einkehr in die Gottheit . . . zum Leben gebohren“. — Es genügt, dem Zwecke dieser Vorlesungen entsprechend, „den moralisch religiösen Menschen“ . . . „im Mittelpunkte seines Lebens kennen“ zu lernen.

Die Schlußvorlesung soll die bisherigen Ausführungen

---

[132]) „Die Moralität und Religiosität des ganzen übrigen Geisterreichs hängt mit dem Handeln jedes besondern Individuum zunächst zusammen, wie zu bewirkendes mit seiner Ursache. Der moralisch-religiöse will Moralität und Religion allgemein verbreiten“; er kümmert sich um seine Mitmenschen, sagt deshalb nicht zu allem Ja und giebt deshalb auch nicht das unerquickliche Bild absoluter Flachheit und innerer „Zerflossenheit, eines Geistes, der weder zu lieben vermag, noch zu hassen“. Seine Liebe zu dem eigentlichen Seyn seiner Mitmenschen besteht darin, „daß er ihr beschränkendes Seyn hasset.“ „Gott will, daß keiner Friede und Ruhe finde, außer bei ihm; Jesus sieht auch“ auf das, „was die Menschen seyn könnten“ und dabei „überfällt ihn die innigste Wehmut und der tiefste Jammer. So offenbart sich auch die Liebe eines religiösen Menschen zu seinen Mitmenschen dadurch, daß er unter keiner Bedingung die Hoffnung auf ihre Veredelung aufgibt. An ihr arbeitet er unausgesetzt. „So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben . . . an Menschen, und Hoffnung auf Menschen.“

noch durch eine „allgemeine Nutzanwendung“ ergänzen, zumal „in unserem Zeitalter“ „Mangel an Innigkeit des Empfangens der dargebotenen Belehrung“ herrscht.

Dies erstens, weil man sich ihr nicht „mit ganzem Gemüte“ hingiebt, „sondern etwa nur mit dem Verstande, oder mit der Phantasie“ . . . „indifferent gegen den Inhalt, ob er nun so, oder so, ausfalle“ oder, weil man sich bloß belustigt „an der Reihe der Bilder, der Erscheinungen, der etwa gefallenden Worte . . ., übrigens eben so indifferent gegen den Inhalt.“

Der Geber, der Vortragende, wird hierbei unrichtig beurteilt, verliert aber dadurch nicht, hingegen schadet das dem Empfänger, „denn diesem fällt die ertheilte Belehrung allemal so aus, wie er sie nimmt, und sie erhält für ihn keine Beziehung auf das Leben, wenn nicht er selber diese Beziehung ihr giebt.“

Der Inhalt dieser Vorlesungen ist ganzer und völliger Ernst und die aufgestellten Grundsätze sind vom Leben ausgegangen und sollen in dasselbe wieder zurückgreifen.

„Ein zweites Hinderniß inniger Mitteilung in unserm Zeitalter ist die herrschende Maxime, keine Parthey nehmen zu wollen, und sich nicht zu entscheiden, Für oder Wider.“ Die Denkart des Skepticismus, die einen absoluten „Mangel an Liebe, sogar an der allergewöhnlichsten“ Selbstliebe verrät. Bei ihr haben wir es mit Menschen zu tun, die sich nicht einmal über ihr eigenes Schicksal zu kümmern vermögen oder die auch wol meinen, Wahrheit sei „kein Gut“ und an ihrer Erkenntnis sei nichts gelegen. Wer sich aber darüber noch nicht einig, daß es überall Wahrheit giebt, daß sie für den Menschen erreichbar und ein Gut sei, der steckt noch im allerhöchsten Grade des Stumpfsinns.

Als seine Auffassung bekennt dagegen Fichte, daß er wol

davon überzeugt sei, an seinem Teile besagte Wahrheit ergriffen zu haben aus einem gewissen, ihm eigentümlichen Punkte und in einem gewissen Grade der Klarheit, sonst würde er schweigen.[133])

„Die täglichen Umgebungen, welche man im Zeitalter antrifft", sind „einer innigeren und fruchtbareren Mittheilung über ernsthafte Gegenstände" hinderlich; sie decken „die krankhafte Abneigung von aller schärferen Unterscheidung und Auseinandersezzung" auf. Es folgt eine Charakterisierung des im Zeitalter herrschenden Geistes, ferner des Verhaltens von Menschen, die keine feste Wahrheit besitzen. Fortgesetzt wird auch das früher (z. B. „Anweisung", S. 319) schon angeschlagene Thema, wie unmännlich eine Polemik zur Zeit begonnen bezw. durchgeführt wird. Allgemein herrscht eine „tadelnswürdige Furchtsamkeit der Bessern" . . ., sie ist „der Feigheit nicht unähnlich". Das kräftige Sonnenlicht muß aber schließlich „jeder Höle Finsternis" zerstreuen! Die herrschende Denkart des Zeitalters hat die Begriffe von Ehre und Schande geradezu umgekehrt. Es sucht sich den Skepticismus als Scharfsinn zur Ehre anzurechnen. Tatsächlich ist er aber „offenbarer Stumpfsinn, Flachheit, und Schwäche des Verstandes". Alle Irreligiosität ist oberflächlich, haftet an der Ober-

[133]) Er sei aber endlich auch davon überzeugt, daß das, was er hier vortrage „alles ihr gegenüberstehende, zur Unwahrheit machende, Wahrheit sey". Er trage nach seiner innersten Überzeugung hiermit das vor, wessen man ihn beschuldigt habe. Öffentlich gestehe er es hiermit ein. Was er aber vortrage, das sei nicht bloß seine Meinung, sondern das Wissen, dessen er sich bewußt sei.

Seiner Ansicht nach sei die „sogenannte Bescheidenheit, die Leute damit zu behelligen, was man »meine« doch die größte Unbescheidenheit". Er halte „es für eine fürchterliche und des Abscheus würdige Arroganz . . . zu glauben, es wolle jemand wissen, wie wir für unsere Person ein Ding ansehen; und den Mund zur Lehre zu öfnen, so lange man nur noch seines Meinens, keinesweges aber seines Wissens sich bewußt" sei. Hinterher muß man sich allerdings darein ergeben, daß „das Verständniß, und die Überzeugung, nur aus dem Innersten des Lebens heraus, und seiner Liebe, sich entwickeln" kann, im voraus aber schon sich in ein Nichtverständniß ergeben, — nein.

fläche der Dinge, bleibt befangen in leerem Scheine und setzt „eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes" voraus, „somit nothwendig Schwäche, des Kopfes sowohl, als des Charakters"; „dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein, und eindringend in das Wesen der Dinge, nothwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten . . . Scharfsinn, und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt."[134])

[134]) Die herrschende Denkart des Zeitalters schätzt gleichwol d. h. umgekehrt, als man es erwarten sollte, den Irreligiösen hoch und achtet den Religiösen gering. „Nichts bringt bei der Majorität desselben unmittelbarer, und sicherer Schande, als wenn man sich auf einem religiösen Gedanken oder einer solchen Empfindung, ergreifen läßt; nichts kann, was daraus folgt, sicherer Ehre bringen, als wenn man von dergleichen Gedanken und Empfindungen sich frei erhält. Dieses Zeitalter bezeichnet die Religion als eine Superstition. Es behauptet, über jede Superstition erhaben zu sein, es findet damit also auch eine Beschönigung, alle Religion zu verachten". Tatsächlich ist es durchaus nicht über jede Superstition erhaben, denn es erschrickt und zittert bei jeder kräftigen Berührung der Wurzel des Aberglaubens.

Nicht etwa mit Vernunftgründen wird die Religion angegriffen oder etwa mit Spott, nein die Leute, die der Religion ihre Verachtung zeigen wollen, sagen bloß wörtlich wieder, daß da und da das und das gesagt sey, was etwa auf die Religion sich beziehen könnte; und, ohne weiter von dem ihrigen etwas hinzu zu tun, lachen sie eben, und jeder Höfliche lacht zur Gesellschaft mit, keiner ist sich dabei eines Grundes zum Lachen bewußt. Jeder denkt aber, „sein Nachbar möge wohl einen solchen Grund haben".

Hieran anschließend deutet nun Fichte an, wie er dazu gekommen sei, „in dieser Stadt populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publikum zu halten". Er fährt dann noch bestimmter fort und ist der Überzeugung, daß auch jeder begreifen müsse, welche innere Notwendigkeit die Wahl eines solchen Themas veranlaßt habe. Es sei ersichtlich, „daß, wenn der bloß scientifische Zweck beiseite gesetzt wird, für ein gemischtes Publikum von der Philosophie nichts allgemein interessantes, und allgemein verständliches, übrig bleibt, als die Religion; daß dies, religiöse Gesinnungen zu wecken, der eigentliche und wahre Zweck dieser Vorträge sey, habe deutlich nach den im vorigen Winter gehaltenen Vorlesungen zu erwarten gestanden. — Entsprechend dem populären Gegenstande dieser Vorlesungen wurde auch der Titel populär gewählt, und so in den Zeitungen bekannt gegeben. Danach wäre es gar nicht so auffallend gewesen, „wenn Zeitungsherausgeber und Redaktoren fliegender Blätter," . . . „im Hörsaale stehende Referenten angestellt hätten," um hier Lächerliches zu finden und es zur Aufheiterung der Leser zu gebrauchen. Nach ihrer Ansicht habe Fichte Dinge zum Gegenstande seiner Vorlesungen gewählt, „von denen ein wohlgezogener Mann in guter Gesellschaft nicht gern spricht". In solchen Worten spiegelt sich der »innigste« Geist

Anstatt „uns mit dem Schönen, und Edlen“ zu unterhalten, gebe uns dieser Mann „in geschmacklosen Späßen“ „das treue Gegenbild unseres eignen frivolen und trivialen Lebens; . . . dann ist er unser Mann, und kennt auch unser Zeitalter. Wir sehen selbst freilich wohl ein, daß jenes, was wir nicht mögen, vortrefflich, und das, was uns gefällt, schlecht und elend ist: . . . dennoch „mögen wir nur das letzte, denn — so einmal sind wir“.[135])

Menschen, wie sie eben als der Majorität angehörend gekennzeichnet wurden, kommen „durch dergleichen tiefere Untersuchungen ihres wahren Wesens, wie die gegenwärtige“ in Harnisch, und sie wird durch die Voraussetzung der gleichen Sündhaftigkeit aller „eben schlecht, profan, irreligiös, und dies immer mehr, je länger sie darin verharrt. Ganz umgekehrt“ . . . erkennt „der gute Mensch“ neben dem, was ihm fehlt „auch an, was er hat, und muß es anerkennen, denn das eben soll er ja“ bei der unablässigen Arbeit an der Verbesserung seiner Mängel brauchen. Ebenso rechnet er bei seinen Mitmenschen „festiglich auf dasjenige, was nach den obwaltenden Umständen in ihnen seyn soll, als auf etwas das da . . . unter keiner Bedingung ihnen erlassen wird.“

---

ihres Lebens. Allen ihren Urteilen liegt die stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, daß wir alle auf dieselbe Weise amre Sünder sind: wer die andern außer sich für etwas Besseres nimmt, der ist ein Thor; wer sich selbst ihnen für etwas Besseres giebt, der ist ein anmaßender Geck: beide werden verlacht. — Arme Sünder: in Kunst und Wissenschaft. — Als arme Sünder im Leben hätten wir doch zu bekennen: — „der letzte Zweck von unser aller Regungen, und Bewegungen ist der, unsere äußerlichen Umstände zu verbessern“; man sagt das anständigerweise aber nicht gerade heraus.

Fichte weiß also genau, wie wenig manch einem an all diesem liegt, das er hier in diesen Vorlesungen als das ihm Höchste geboten.

[135]) Ich mache mich erforderlichenfalls „anheischig, den ganzen Schatz von Spott, in der Welt . . . auf das Prinzip; er weiß noch nicht, daß die Menschen arme Sünder sind, oder auf das, er glaubt besser zu seyn, als wir andern alle, oder auf beide zugleich, zurückzuführen. In der Regel sind beide Prinzipien vereinigt.“ So lag die Sache auch für diese Vorlesungen.

Er durchschaut sie mehr, als sie dies selber zu tun vermögen, will ihnen aber durchaus nicht zu Willen leben oder es ihnen recht machen, sie müssen erst recht geworden sein.

So enthalten diese Vorlesungen nicht nur die „Schilderung der gewöhnlichen Umgebung im Zeitalter“, sie geben vielmehr auch Mittel an, „sich über dieselbe gründlich hinwegzusetzen . . . Was ihre Liebe, und ihren Beifall betrift, so habe man nur den Mut, entschieden darauf Verzicht zu thun.“ „Aufgeben muß man es, eignes Rechtthun, und den Beifall der Gemeinheit“ vereinigen zu wollen; entschließen muß man sich, „das Schlechte als schlecht zu erkennen. Hat man nur einmal, über diese Hoffnung, und dieses Bedürfniß, sich hinweggesetzt, so hat man nichts weiter zu fürchten. . . . Sie werden geneigter, uns zu verbrauchen wie wir sind; und das äußerste gesetzt, ist Ein guter Mensch, wenn er nur konsequent ist, und entschlossen, stärker, denn hundert schlechte.“

Damit schließt der Haupttext dieser Vorträge Fichtes.

III. Endergebnisse. Einige Überblicke. Charakter des gesamten Denksystemes.

Ausgestaltung des Hauptproblemes, Glauben und Wissen, in Fichtes Denksystem. Beurteilung der Bearbeitung desselben. Würdigung der ganzen Anlage des Denksystemes in solchem Zusammenhange.

Fichte will den Begriff Glauben, ebenso das praktische religiöse Leben wissenschaftlich erörtern. In seinem strengen Anforderungen entsprechenden Systeme wie in den allgemeinverständlichen Auslegungen desselben will er hierbei gleichmäßig Abstraktes und Praktisches vereinen. In seiner Religionslehre ist dies ganz besonders sein Bestreben. Nehmen wir auf ihren eben angeführten Inhalt Bezug, so können wir leicht Grundfragen nachweisen, die den Menschen Fichte und den wissenschaftlich auf der Höhe stehenden Forscher schon von Anfang an und dann zeitlebens beschäftigt haben. Giebt es einen Ausgleich zwischen Gemüts- und Verstandesleben? So fragt Fichte, seit ihn religionsphilosophische Probleme zu beschäftigen beginnen. — Die Lösung, die Kant gefunden hat, befriedigt ihn wol in hohem Maße. Doch die Selbständigkeit als Theologe und Philosoph läßt ihn gewissenhaft alle Fragen, die sich an die beiden Begriffe Glauben und Wissen knüpfen, nochmals von vorn untersuchen. Beiden Gruppen wendet er ganz gleiche Aufmerksamkeit zu. Für seine stete streng

wissenschaftliche Durchdenkung der religiösen Fragen spricht hier einmal diese Verehrung für seinen großen Meister Kant, vor allem aber auch die immer von ihm verfochtene Überzeugung, daß unser ganzes Leben durchaus abhängig sei von einem klaren Denken!

Was soll, erörtert Fichte, im Zusammenhange praktisch zu lösender Aufgaben der Philosophie der Glaube zur Erreichung des Endzieles eines jeden beitragen? Es besteht — besonders seit der edlen Überzeugung von Leibniz an ja auch nach Fichte — in der Vervollkommnung, und der Glaube drückt dabei die eigentlich treibende Kraft in der Richtung auf dieses Ziel hin aus, als Hingabe des unvollkommenen Menschen an die Vollkommenheit selbst, als Sehnsucht nach einem gänzlichen Aufgehen in ihr. Weil er somit also das unmittelbare kräftige Wesen des Lebens darstellt, deshalb dürfen auch Denken und Glauben einander nicht feindlich gegenüber stehen. Sie würden sonst gegenseitig unser Innenleben vernichten. Beide, Denken wie Glauben, sind nur der Form nach verschieden. Bewiesen wird dies dort werden, wo sich herausstellt, daß das Denken unserem Leben den eigentlichen Inhalt giebt.

Damit ist Fichte zu der Stelle des Problemes gelangt, wo er schließlich aus seinem Systeme heraus in völliger Übereinstimmung mit allen Teilen desselben auch diese höchsten Fragen zu erledigen unternimmt.

Unser Innenleben lernen wir nach Fichte auf einem Umwege, nämlich so kennen, daß wir zunächst unsere Umgebung durchdenken und mit ihr unser eigenes Ich vergleichen. Solchem Denken schwebte nun ganz das gleiche als Hauptziel vor wie dem Glauben. Beide gehen nämlich auf eine möglichste Annäherung an das bleibende Sein aus. Jeder einzelne Mensch verhält sich aber auf diesem Gange

zu seinem Vervollkommnungsideale verschieden. Während der eine hierbei bald das Gefühl zu haben glaubt, er habe für sein Innenleben einen Inhalt von bleibendem Werte gefunden, dringt ein anderer weiter und weiter und ersetzt alte Inhalte durch neue. Tut er dies, so bleibt jedenfalls noch wichtig, daß er mit seinem auf Vervollkommnung gerichteten Denken, sobald er sich dessen recht bewußt wird, nicht ohne Gesetz verfahren darf. So soll er sich nicht durch seine Phantasie allerhand Möglichkeiten vorgaukeln lassen. Er darf sich auch nicht irgend einer Neigung zuliebe in eine Richtung drängen lassen, die in Wirklichkeit zu keiner Vervollkommnung führen kann. Es kommt in solchem Falle kein unserer Absicht entsprechender Inhalt der Gedanken zustande, das Innenleben wird dann vielmehr von Ausgeburten der Phantasie erfüllt. Es kommt nicht zu jener unerschütterlichen Gewißheit, die jedes folgerechte Denken mit sich bringt; so kann es dann auch nicht unserem unmittelbaren Bewußtsein ein ganz bestimmtes, ein selbständiges Gepräge verleihen.

Schon Kant hatte ausdrücklich hervorgehoben, wie wichtig es ist, daß sich bei solchem Tun der zerstreute Geist „in einem Punkte" erfaßt. Er wollte auch, daß entgegen dem stets fortdauernden Bestreben, den Einheitspunkt aufzugeben, dieser um so mehr durch innere Energie festgehalten wird. — Fichte sagt, ohne sie ist sonst der Mensch ein gesetzloses und nicht zu begreifendes Ungefähr. Ohne sie kommt er zu keinem Selbstgefühle der Kraft, sein Geist ist gar nicht entschlossen zur Stelle, während er sich eine Weltauffassung zurecht denkt. Er kann sich nicht für etwas bestimmt entscheiden. Es steht alles bei ihm in gleichem Werte. So kommt auch nur ein Nebelgebilde zu stande, keine Zustimmung zu etwas Besonderem aus der großen Mannigfaltigkeit.

Die eigentliche Kraft, dem Zustande der Vervollkommnung näher zu kommen, besteht also darin, daß man etwas liebt, was einen höheren Standpunkt als den bis dahin eingenommenen darstellt. Fichte hält es aus diesem Grunde für nötig, sich gleichsam aus seiner Umgebung herauszuarbeiten, bis man auf ein Höheres stößt; dann gelangen wir eben auf diesem Umwege über unsere Umgebung zu einer Kenntnis des eigenen Ich. Es könnte nun vorkommen, daß jemand an einen Inhalt seines Lebens denkt, der tatsächlich *keiner* ist, der vielmehr dem Todsein gleichkommt. So läßt sich hier das Bild anwenden von einem Menschen, der aus der Mannigfaltigkeit seiner Umwelt sich gleichsam Leben oder Tod *wählen* kann. Wer nun gewissenhaft sucht, findet einen Inhalt, der sein Inneres wirklich auszufüllen imstande ist, nicht unter Gestalten der sichtbaren Welt. Das eben ist der Grund, an das höchste und wahre Sein zu *glauben*. Diese Notwendigkeit legt aber jedem denkenden Menschen die Pflicht auf, mit den ihm zur Prüfung seines Glaubens zur Verfügung stehenden Mitteln, und das ist »mit seinem reflektierenden Denken« recht gründlich, alle Äußerungen des geglaubten Seins durchzumustern. Also durch *Nachdenken* wird sich der Mensch dem höchsten Sein nähern. Hierbei macht sich jemand, der auf diesem Wege nach dem höchsten Sein ist, klar, daß er selbst noch immer ein Suchender ist, während sein Ziel, das höchste Sein, etwas Festes ist. Deshalb ist dieses Sein auch „ohne Äußerungen", „ohne Offenbarungen". Nur indem wir uns mit aller Macht auf uns selber zurückziehen, sind wir imstande, uns dieses Sein vorzustellen. Wer solche Kraft übt, macht sich auch erst den rechten Begriff davon, daß das höchste Sein notwendig unveränderlich sein muß, weil ja schon sein Abbild, das Wissen, von ihm gegenüber allem Vergänglichen

den Charakter von Dauerhaftigkeit an sich trägt. Es ist wenigstens ein Stück vom Ewigen; es braucht sich nicht in die wechselnden Formen unserer mannigfaltigen Umgebung zu verlieren, sobald es durch die erwähnte Spannkraft seine Zugehörigkeit zu diesem Absoluten aufrecht erhält. Dem Glauben muß also durchaus eine Wirklichkeit zu Grunde liegen; deshalb dürfen auf keinen Fall die Vergänglichkeiten um uns her, von denen wir durch Auge und Ohr Kunde erhalten, als Wirklichkeiten genommen werden. Nun finden wir aber auch schon Leute, die ein tieferes Verständnis zeigen. Sie wollen sich nach dem Sittengesetze richten, das sich in allem zeigt. Sie stehen selbständig der Sinnenwelt gegenüber; auf diesem Standpunkte findet Fichte seinen Meister Kant bis zur Kritik der praktischen Vernunft. Auf ihm ist der Mensch kraft des in ihm waltenden Sittengesetzes schon etwas *an sich*, abgesehen von der wahrnehmbaren Leiblichkeit.

Diese Auffassung geht immerhin doch noch *nicht* darüber hinaus, schon *Vorhandenes* zu ordnen.

Ein neuer Standpunkt ist der, das, was in dieser Sinnenwelt geschieht, nur insofern nicht außer acht zu lassen, als sich auch in ihr die neue Ordnung vollzieht. Sie kommt aber zu dem Zwecke zustande, etwas nicht in diese Sinnenwelt Gehöriges zur Geltung zu bringen. Sie will etwas hervorbringen, das bis dahin *nicht vorhanden* war. Das ist aber eine Menschheit in der Form, die sie nach dem Vorbilde der ewigen Wahrheiten erst noch hier erreichen soll. Im Altertum sah Plato im Geiste sie auf dieser Höhe als Trägerin alles Guten und Achtungswürdigen, das wir besitzen. Er stellte an sie die Anforderungen einer „höheren Moralität".

Noch einen Schritt weiter als diese Weltanschauung

geht die religiöse, was darin besonders zu Tage tritt, daß sie das Heilige, Gute und Schöne nicht als Ausgeburt unseres Geistes ansieht, vielmehr die klare Erkenntnis besitzt, „daß es die Erscheinung des inneren Wesens Gottes in uns“ sei. Diese Auffassung birgt aber von vornherein die Gefahr in sich, aus dem Begriffe Gott nicht mehr als einen bloßen Schattenbegriff zu machen. Denn, wenn wir bloß sagen: „Gott ist, ist er eben für uns innerlich Nichts und wird gerade durch dieses Sagen selber zu Nichts.“ — Mehr schon als diese bloßen Worte befriedigt der vorige Standpunkt. Ging er doch bereits von der ihm völlig gewissen Annahme aus, daß Gott wirklich sei und sich unmittelbar in uns zu äußern imstande. Von hier aus vollzieht sich der Schritt zu einer religiösen Grundanschauung in dieser Weise. „Wir suchen Gott nicht mehr hinter Gegenständen oder hinter Gesetzen, sondern wir nehmen von ihm als von unserem Eigentume Besitz. Damit ist er der bewußte Inhalt unseres eigenen in Ihm gelebten Lebens. Wo ich stehe, steht dann auch er. So ist uns wie der ewig veränderlichen Weltform gegenüber im Glauben ein Halt gegeben, Gewißheit von einem Festen und Unveränderlichen inmitten all dieser Erscheinungen zu besitzen. Durch diesen Glauben also nimmt Gott Leben an. Ihm entsprechend handeln wir. Fragt man, wie man auf dieser Stufe am besten den Begriff Gott bestimmt, so lautet nach Fichte die richtige Antwort so: „Er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und von ihm Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist.“

So steht also die Einheit der Mannigfaltigkeit gegenüber. Leben wir nun in uns selbst Gottes Leben mit,

und hängt dieses Mitleben als unsere besondere Stellung gerade den vielen Erscheinungen gegenüber vom Glauben ab, so macht uns die Wissenschaft erst die Art des Zusammenhanges zwischen dem Einen und der Mannigfaltigkeit klar.

Dies ist nach Fichte der letzte und höchste Standpunkt. Auf ihm denken Menschen mit starkem inneren Leben nicht allein die Umgebung klar, sie handeln auch solchen Anschauungen entsprechend. — Dieser Standpunkt der Wissenschaft im bloßen Denken wie im praktischen Ausführen kann sich dort, wo er seiner Auffassung entsprechend das höhere Leben des Menschen verwirklicht, nicht mit bloßen Betrachtungen begnügen. Seine Religiosität brütet nicht bloß „über Andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig tätig. . . . Sie ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von anderen Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte, sondern sie ist der innere Geist, der alles unser . . . . Denken und Handeln durchdringt, belebt und in sich eintaucht".

Das sind die Kerngedanken, die Fichte bei der für sein System so außerordentlich wichtigen Betrachtung der Begriffe Glauben und Wissen entwickelt. In ihnen treffen tatsächlich die Grundbegriffe der beiden Zweige seiner gesamten philosophischen Arbeiten zusammen. An ihnen sieht man, weshalb er sich theoretisches Denken nicht vorstellen kann ohne die engste Beziehung zur praktischen Ausführung. Durch sie wird schließlich auch klar, weshalb Fichte dieses Vervollkommnungsbestreben als die allumfassende Aufgabe nicht nur des einzelnen, sondern der ganzen Menschheit betrachtet. So wendet sich ja unverkennbar, wie wir beobachtet, fast von selbst seine Aufmerksamkeit dort, wo er über Fragen der Einzelerziehung spricht, zugleich auch immer

denen der Menschheit überhaupt zu. Als eine besondere Pflicht des Gebildeten sieht er es danach an, aus der Menge aller Völker heraus dem eigenen seine besonderen Aufgaben zuzuweisen. Diese werden erkannt im Hinblick auf die bisherige Entwickelung des Volkes, also der schon begonnenen Entfaltung der in dasselbe gelegten Kräfte, ebenso im Glauben an ein Ideal, dem es näher und immer näher rückt.

Fichte geht, was aus all diesen Darstellungen zur Genüge klar wird, nicht so sehr auf eine Betonung des Subjektivismus aus, daß er irgendwo das Absolute vergäße. Er erklärt aber ebenso wenig, wahre Befriedigung zu finden bei einem bloßen Aufgehen des einzelnen im Absoluten.

Sein Standpunkt ist vielmehr, der einzelne soll im steten Hinblick auf das Absolute sich als einen Teil desselben fühlen und damit, daß er aus sich etwas macht, zum Ausdruck bringen, in wie hohem Maße er sich der Würde und der Aufgabe dieses Zusammenhanges bewußt ist.

Am deutlichsten wird dies dort, wo Fichte nach seinen eigenen Worten uns den „hellsten Lichtpunkt“ seiner ganzen Darstellungen sehen läßt, d. i. eben in seiner deshalb so ausführlich behandelten Religionslehre, in der er als letzte Frage der vielen, die von den Verhältnissen der Begriffe unter einander handeln, als bedeutungsvollste die nach der Stellung des Glaubens zum Wissen hervorhebt.

Die schließliche Überordnung des Wissens über den Glauben in seinem Systeme konnte Fichte nicht schwer fallen, da er von jeher in das Wissen den Glauben an die Erwerbung einer unbedingt richtigen Erkenntnis setzte. Im Besitze des allein wahren Wissens ist einzig die göttliche Idee, der Mensch nur, sofern er von ihr ergriffen, sich freiwillig als ihr Werkzeug gibt. — Nun gerät Fichte aber in einen offenbaren Widerspruch. Er verlangt eine Durchdringung unser selbst

mit der Idee, eine Vervollkommnung, eine „Cultur“ der Sinnlichkeit. Damit gibt er also zu, daß während der Versuche, diese Aufgabe zu lösen, die Welt der Sinnlichkeit noch immer Macht im Menschen hat, daß, wenn nun auch eine allmähliche Durchdringung mit der göttlichen Idee schon begonnen, noch keineswegs ein endgültiger Abschluß dieses Vordringens stattgefunden hat. Mithin wird der Mensch eine aus Sinnenschein und vollendetem Wissen zusammengesetzte Erkenntnis besitzen. Sagt Fichte, „eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute, und als höchsten Standpunkt, — und ordnet dieselbe sich unter“,[1]) oder, „daß Bestandtheile gar verschiedener Zeitalter in einer und derselben Zeit bei einander seyn und einander durchkreuzen und sich vermischen können“,[2]) so handelt es sich eben beide Male um ein Wissen, das nicht als absolut reines und mit anderen Bestandteilen unvermengtes angesprochen werden kann. —

An die eben erwähnte Fragestellung Fichtes läßt sich in dreifacher Weise herantreten:

1. Man kann in der wissenschaftlichen Beschreibung Schritt zu halten suchen mit dem Geschehenen.

2. Man kann eine Construktion von Dingen versuchen, die sich unserer Beobachtung entziehen.

3. Man kann über einen Zeitraum verteilte Tatsachen festzuhalten suchen in der Form von Allgemeinbegriffen.

Wissenschaftlich wertvoll ist immer nur das Verfahren, bei dem das Denken Rücksicht nimmt auf die durch Erfahrung gewonnenen Tatsachen.

Unter diesem Gesichtspunkte fallen die beschriebenen drei Wege in einen zusammen.

---

[1]) Fichte, Anweisung zum seligen Leben, S. 139.

[2]) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters W. VII u. a., S. 97.

Der erste Weg erscheint niemals streng durchführbar. Auf ihm lassen sich annähernd Ergebnisse nur gewinnen, wenn man von vornherein nach dem an dritter Stelle angegebenen Verfahren beginnt.

Man kann allenfalls den Flug eines Geschosses, den Fall einer Kugel so zu beschreiben unternehmen, wie er sich in den wahrnehmbaren kleinsten Bruchteilen (etwa) einer Sekunde vollzieht. In Wirklichkeit ist eine so zu gewinnende Beschreibung doch auch nachbildende Konstruktion des sich vollziehenden Verlaufs der natürlichen Bewegung. Dabei nimmt sie ebenso noch kleinere Teile des der Beobachtung noch zugänglichen Teiles der sich vollziehenden Bewegung wie aus den zu messenden möglichen Teilen den Gesamtverlauf der Bewegung an.

So muß sie schon bei so einfachen Bewegungsvorgängen verfahren. Bei zusammengesetzteren überwiegen die konstruierten Tatsachen die durch Erfahrung gewonnenen noch mehr.

Der Name für ein so gewonnenes Gesamtergebnis heißt Allgemeinbegriff.

Was außer anderem Fichte angibt als Fragen, die auf dem zweiten Wege zu stellen: Entstehung der Welt, des Menschengeschlechts, innere Gesetze der Natur, lassen hier sein Urteil unrichtig erscheinen, wenn es lautet: Es seien dies lediglich „aus dem Denken selber“ [3]) hervorgehende Objekte. Ebenso wie im ersten Falle handelt es sich auch hier für den Forscher um eine durch konstruierendes Denken gewonnene Vermehrung des durch Beobachtung als Erfahrung gekennzeichneten Ergebnisses.

Selbst wenn nun auf ein und dasselbe Vermögen die

[3]) Fichte, Anweisung, S. 74.

Fähigkeit zurückgeführt wird, Beobachtungen zu machen und sie durch Konstruktion nach jeder Richtung hin zu vervollständigen, wird das Denken ganz bedeutungslos, wollte es seine Anlehnung an die Erscheinungsformen verleugnen, die tatsächlich vorhanden sind.

Man sagt nicht genug, behauptet man, das Denken könne nur Vorhandenes ordnen; doch sagt man zu viel, sobald man jene Anlehnung an die Erscheinungsformen, wie sie sind und wie sie möglich sind, abstreiten will. Fichte verfährt recht umständlich, um die Möglichkeit, daß wir uns Gewißheit verschaffen können von denkenden Wesen, die außer uns noch vorhanden sind, begreiflich zu machen, anstatt auf die Anlage eines jeden von uns hinzuweisen, mannigfaltige Zustände festzuhalten, in die wir im Laufe der Zeit versetzt werden.

Von ihnen aus ist das Rätsel, andere zu begreifen, weit weniger groß. Welche Möglichkeiten eröffnen sich schon bei der Annahme, daß zurzeit andere sich in Lagen befinden, die uns deshalb bekannt sind, weil wir sie vorher erlebt haben.

Im Blick auf die Mannigfaltigkeit unserer verschiedenen — eigenen — Zustände, Wünsche . . ., wird uns auch, um an Fichtes Beispiel anzuknüpfen, wenn wir Werke verfassen, verständlich, daß wir dabei nicht uns allein, sondern die Gesamtheit im Auge haben, für die wir schreiben. — Diese Tatsache läßt Fichte dort, wo er sich über die hohen Berufsaufgaben des Schriftstellers äußert, ganz außer acht. —

Beurteilen wir jetzt den Aufbau der Gedanken Fichtes in den drei allgemeinverständlichen Vorlesungsgruppen, so fällt uns zunächst rein äußerlich eine Vorliebe für Einteilungen nach fünf Gesichtspunkten auf. Am gründlichsten vorbereitet sind die Vorlesungen über den Gelehrten. Wahrscheinlich deshalb, weil Fichte in ihnen seinem

kräftig entwickelten Bedürfnis Rechnung trug, zeitlebens an der eigenen Vervollkommnung zu arbeiten und dadurch recht viel seinen Mitmenschen sein zu können. Einzelheiten aus diesen Vorlesungen, so sein Betonen der Notwendigkeit gleichzeitiger körperlicher wie geistiger Ausbildung, ferner der Wichtigkeit, zu entschiedenen Willensentschlüssen und zu ihrem Umsetzen in Taten zu gelangen, zeigen Fichte auf der Höhe seiner Begabung, den Menschen als Werkzeug der Kultur in geeignetster Weise zu fördern. Verfehlt dagegen ist der Abriß einer Entwickelungsgeschichte des Gelehrten. Was er über Schwärmerei, über Spekulation, die auf die Person, die auf die sinnliche Natur geht, sagt, andrerseits über den aus sich selbst quellenden Gedanken, „der nie auf die einzelne Person geht, sondern immer die Gattung umfaßt", der „unmittelbar zum Handeln" treibt, ist eine Reihe im einzelnen gut begründeter Erwägungen, nach der dann aber die unglückliche Aneinanderreihung zu einer Entwickelungskette unvorteilhaft absticht. Fichte übersieht das beständige Nebeneinander von Zuständen, von denen kein einziger so entschieden als dauernd abgetan angesehen werden darf, daß er nicht auf ein noch Mitanklingen auch während des Auftretens aller sonstigen Zustände Anspruch erheben sollte. — Nicht viel anders steht es mit Fichtes Aufbau in seinen Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters. Ihn macht dort der Haß, in den er allmählich gegen seine Zeitgenossen im allgemeinen geraten ist, blind gegen ihre Vorzüge und läßt ihn andere Zeitalter überschätzen. Erinnert sei nur an die zahlreichen Proben einer Auffassungsweise, die es eigentlich noch wunderbar genug hervortreten läßt, mit welcher Liebe und mit welchem idealen Zutrauen sich an sonstigen Stellen Fichte wieder seinen Mitmenschen widmet.

Welche Verachtung liegt in Aussprüchen wie: „Ich, für meine Person, bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede kräftige Regung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Rechte will, unausbleiblich zu Theile wird, an dem größeren Publikum also irre geworden, daß ich mir in Dingen dieser Art [Fichte meint die Herausgabe seiner Vorlesungen, zu der ihn Freunde unter seinen Zuhörern ‚überredet‘ hatten] nicht selber zu rathen vermag, und nicht mehr weiß, wie man mit diesem Publikum reden solle, noch, ob es überhaupt der Mühe werth sei, daß man durch die Druckerpresse mit ihm rede.“ Berlin, im April 1806!

In unserer Zeit wird „derjenige, der noch an Seyn, Wahrheit und Seeligkeit . . . glaubt, als ein unreifer, und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe, verspottet. —“

„Das einzige Mittel — noch einige Achtung für sein Zeitalter, und einige Bestrebungen, auf dasselbe zu wirken, beizubehalten, ist dieses: anzunehmen, daß diejenigen, welche ihre Meinung laut vernehmen lassen, die schlechteren sind, und daß es bloß unter denjenigen, die da schweigen, einige gebe, die der Belehrung über das Bessere, und Vollkommenere, fähig seyn.“

Nach diesen Äußerungen läßt sich schließen, an welche Stelle Fichte von vornherein sein Zeitalter zu stellen gewillt war. Er bewertet es von dem hohen Menschheitsideale aus, das er sich — als Frucht allgemeinen sittlichen Strebens — gebildet hatte.

Für sein System entscheidend ist die Rolle, die er — innerhalb der Hauptepochen der Menschheitsentwickelung — der Vernunft zuweist. Daraus können wir sehen, wie er sich ein Zustandekommen der Herrschaft jenes Ideals denkt,

das er als Mittelpunkt der wahren Wissenschaft, d. i. zugleich der richtigen Lebensgestaltung, denkt.

Schicken wir gleich voran, daß Fichte als den Zweck des Menschengeschlechtes das Vernünftigwerden durch Freiheit („Grundzüge" W. VII, S. 133) ansieht! — In den Hauptepochen herrscht die Vernunft in wechselnder Gestalt: In allererster Zeit als blinder Instinkt, danach macht sich dieser Instinkt geltend als eine äußerlich gebietende Autorität. Doch die Herrschaft dieser Autorität, und mit ihr der Vernunft selbst wird zerstört. Von hier an findet eine Erhebung statt, denn die Vernunft und ihre Gesetze werden mit klarem Bewußtsein begriffen. Endlich tritt der Höhepunkt der Vernunftherrschaft ein. Durch fertige Kunst werden alle Verhältnisse der Gattung nach jenen Gesetzen der Vernunft gerichtet und geordnet.

Diese Beurteilung der Zeitalter unter dem Gesichtspunkte der Vernunftherrschaft hat aber insofern für das Verständnis der Gedankenordnungen bei Fichte noch eine besondere Bedeutung, als er sich entsprechend auch die Entwickelung der für einen einzelnen Menschen möglichen Standpunkte denkt: Ein Mensch kann entweder bloß dem anhangen, was in den äußeren Sinn fällt, dem Sichtbaren und Hörbaren. Auf dieser Stufe wird unser organisches Dasein erhöht und belebt. Eine Speise schmeckt uns . . ., führt Fichte als Beispiel an. — Um zur nächst höheren Stufe zu gelangen, schaltet er erst „durch die Phantasie ermittelte Affekte" als Zwischenstufe ein. Während er die erste Stufe die der Sinnlichkeit nennt, bezeichnet er die zweite als die der Rechtlichkeit. Auf ihr herrscht das „Vorhandenes ordnende geistige Gesetz"; das Geistige sorgt für das leibliche, richtiger aber „der Mensch . . . ist . . . selbst das Gesetz . . . sein Seyn". — Auch nach dieser zweiten

Stufe schaltet Fichte eine Zwischenstufe ein, die nämlich vom Gesetzmäßigen des Stoicismus zum Standpunkte der höheren Moralität überleitet. Auf ihm ordnet sich die sinnliche Selbsttätigkeit dem unter, was man als Gesetzeswillen bezeichnet. — Indem Fichte an dritter Stelle den Standpunkt der höheren Bestimmung, der Moralität, nennt, deutet er zunächst an, wie auf ihm Heiliges, Gutes, Schönes sich als — Ausgeburt *unseres* Verstandes — zeigt. Das Gesetz der Moralität aber lautet: Wolle sein, was du sein sollst, kannst, willst. Man handelt allerdings in der Sinnenwelt, und zwar deshalb, um in ihr Erfolge zu erreichen. — Doch diese Willenshandlungen richtet man nach dem Standpunkte einer höheren als der sinnlichen Moralität. Herrschte noch auf dem dritten Standpunkte unser Verstand vor, so nimmt der vierte, d. i. der des Glaubens, an, daß in unserem eigenen, inwendigen Leben ein höheres sich bekundet. Damit reift der Entschluß, als Werkzeug der göttlichen Weltregierung zu dienen, und die *Hingabe*, die Liebe zu diesem höheren Ich, wird die Quelle aller Gewißheit. Endlich, was man auf dem vierten Standpunkte nur *glaubt*, soll nach Fichte auf dem Standpunkte des Wissens die Folge der gründlicheren Kenntnis unseres eigenen Ich sein, als eines vom absoluten Ich untrennbaren. Klarheit gehört zum Abbilde Gottes. Es muß genetisch erfaßt werden, was die Religion als Tatsache hinstellt. Die Wissenschaft macht aus dem Glauben ein Schauen. Gott wirkt in uns sein Werk. Wir werden *freiwillige* Mitarbeiter. So erreichen wir mit diesem Entschlusse, handelnd mit einzugreifen, zugleich die höchste hier auf Erden mögliche Vollendung, das höchste Wissen, und wir sind auf dem Wege zur Seligkeit.

Dieser Geist und dieser Ausblick beseelt deutlich bemerkbar auch alle Stellen, an denen Fichte auf Fragen

der Erziehung zu sprechen kommt. So fallen auch die erhabenen Gedanken seiner „Reden" durchaus nicht aus dem Rahmen der Ansichten seines Denksystems heraus. Wie sie zu ihm vielmehr eine unmittelbare Fortsetzung bilden, ist in einem den vierten Hauptteil dieses Werkes ergänzenden Anhange hinreichend erwiesen worden.

Fichte ordnet ähnlich Kant die Religion schließlich so sehr dem Denken unter, daß er behauptet (Anweisung S. 36), das reine und selbständige Denken . . . allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes denn das reine Denken. — Fichte verwirft die Form, in der die Schöpfungslehre vorgetragen wird. Er käme auch hier nur dazu, einen Schöpfer seines Prinzips anzuerkennen, er müßte aber, soviel er auch den Entwickelungsgedanken betont, neue Größen in die Grundlagen seines Systemes einführen, um auch das übrige Weltgeschehen faßlich darzustellen. —

Würdigen wir endlich noch die in den behandelten Ausführungen der Philosophie Fichtes enthaltenen Fortschritte!

Fichte führt den alten Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung auf den zwischen reinem und empirischem Ich zurück.

Innerhalb dieses empirischen Ich läßt sich die Mannigfaltigkeit der Gegenstände zu einer Einheit gestalten. — Wir werden frei, indem wir unsere Umgebung in Übereinstimmung bringen mit der Einheit unseres Ich. Vollkommen glückt dies nur mit Hilfe der Gesellschaft. Der Versuch, die Welt um uns in Übereinstimmung zu bringen mit dem uns vorschwebenden Ideale in uns ist notwendig zu unserer eigenen wie der gesamten Menschheit Glückseligkeit, trotzdem wir niemals dieses Ideal erreichen. Gerade dadurch kommen wir aber zu der Erkenntnis, daß es über unserem Wissen ein höheres geben muß.

Fichte trägt der wissenschaftlichen Anwendung des Determinismus, soweit als denkbar, Rechnung, da ihm aber die Freiheit des Denkens als etwas Unumstößliches feststeht und ebenso die Möglichkeit des Denkens, sich in Übereinstimmung mit dem Absoluten zu bringen, das frei gegenüber dem Weltall dasteht, so ist für ihn auch die Freiheit des auf das Absolute gerichteten Denkens festgestellt.

Nimmt dieses Denken, das reine Denken, eine so hohe Stellung ein, so läßt es sich verstehen, daß Fichte behauptet, es bestände das wahre Leben in der Aneignung dieses reinen Denkens. Eine so wichtige Wahrheit könne aber und müsse nach Art religiöser Wahrheiten einem jeden auf allgemeinverständliche Weise nahe gebracht werden. Umgeben von den unendlichen Mannigfaltigkeiten werden wir uns als eine Einheit erkennen. Sie ist fest begründet in unserer Zugehörigkeit zu dem ewigen Willen. Durch sie wird das sittliche Wollen eines jeden zum religiösen Standpunkte erhoben. Kommen alle so dem Absoluten näher, so bedeutet das einen Fortschritt der Menschheit und nach der Stelle, bis zu der er bereits vollzogen, würdigen wir die Bedeutung eines Zeitalters.

Die Einheit herstellende Grundgedanken in den zum Denksysteme Fichtes gehörenden Werken.

Der klar hervortretende Gedankengang der zum Fichteschen Denksystemegehörenden Schriften, durch die sie sich als ein tatsächliches Ganze bekunden, ist folgender:

<table>
<tr><td>Der Mensch läßt sich durch nichts bestimmen.
So lange er dies tut, ist er unselig:
(ist er tot)
(ist er nicht da)</td><td>Negativer Teil vorzugsweise der Religionslehre.</td></tr>
<tr><td>Der Mensch läßt sich nur bestimmen durch das Sittengesetz.
An dieser Tatsache ändert nichts seine beschränkte Ausführbarkeit im Einzeldasein.
Der wahrhafte Gelehrte ergreift die Idee durch seine Liebe zur Idee.
Er stellt die als Gottheit unbeschränkte Idee, die im gesamten Leben der Menschheit das völlige göttliche Leben als Dasein offenbart, in seinem Einzeldasein, insofern beschränkt, dar.</td><td>Positiver Grundgedanke des Denksystemes.</td></tr>
</table>

Im Denksysteme Fichtes ist keine Rede von irgendwelcher Unfreiheit des Willens.

Im Denksysteme Fichtes ist keine Rede von einem ausgesprochenen Pantheismus. Göttliches Leben wird nirgendwo anders gelebt als in seinen „Auserwählten“, in gott-

begeisterten Menschen, d. h. in solchen, die durch Zutun der Gottheit die Idee ergriffen haben.[1])

Entsetzt über den Geist seines Zeitalters ermuntert Fichte zum Erfassen der höchsten Wahrheiten. Erscheint ihm dabei anfangs noch der Glauben an die göttliche Idee als das höchste, so setzt er 1806 das klare Sichbewußtwerden derselben über ein bloßes Glauben an sie.

In Fichtes Lehre von diesem höchsten Wissen ist der positive Teil der Anweisung zum seligen Leben zu erblicken.

So ordnet Fichte die Religion unter das Denken. Für ihn ist das reine und selbständige Denken . . . allein das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes denn das reine Denken.

---

[1]) Als Schlußanmerkung hier die Worte aus seiner Schrift „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“:

„Ich finde mich frei von allem Einflusse der Sinnenwelt, absolut thätig in mir selbst, und durch mich selbst; sonach als eine über alles Sinnliche erhabene Macht. Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt sich ihn durch sich selbst. Ich selbst und mein nothwendiger Zweck sind das Übersinnliche.

An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben.

Ich kann nicht weiter, wenn ich nicht mein Inneres zerstören will . . . ich bin frei in allen meinen Äußerungen, und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen.“







